PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE1 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE2 (P01 ,NOIR)

mystiques et vagabonds en islam

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE3 (P01 ,NOIR)

DU MÊME AUTEUR

Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan, Paris, Jean Maisonneuve, 2005.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE4 (P01 ,NOIR)

ALEXANDRE PAPAS

mystiques et vagabonds en islam

portraits de trois soufis qalandar

PATRIMOINES
Visages de l'islam

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2010

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE5 (P01 ,NOIR)

Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Imprimé en France

© *Les Éditions du Cerf*, 2010
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 978-2-204-09294-4
ISSN 0767-0087

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE6 (P01 ,NOIR)

Pour Anne.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE7 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE8 (P01 ,NOIR)

« Les femmes me prennent pour un artiste cynique, et la police pour un voyou. Eh bien, ils peuvent penser ce qu'ils veulent. Il ne me reste que vingt mille jours à vivre. »

MA JIAN, *Chemins de poussière rouge*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE9 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE10 (P01 ,NOIR)

INTRODUCTION

Ce livre est une invitation à suivre l'itinéraire de trois mystiques musulmans. Délibérément hors du monde, mais souvent près des hommes, leur nom revient sans cesse dans la mémoire des fidèles orientaux. Du Bosphore aux steppes d'Asie centrale, d'Istanbul à Samarcande, au-delà de Kâshghar ou de Boukhara, on raconte les aventures et on cite les poèmes de Mashrab le Buveur, de Zalîlî le Vil et de Nidâ'î le Bruyant. Aujourd'hui, dans les villes modernes d'Ouzbékistan, il n'est pas rare de trouver sur les étalages des bouquinistes le recueil manuscrit qui rassemble les poésies de Mashrab. S'y mêlent des éditions populaires, biographies romancées. Récemment, en 2007, un théâtre d'avant-garde de Tashkent mettait en scène cette vie tumultueuse. Quelques hommes pieux imitent encore leurs ascèses : ainsi, à Yârkand, en Asie centrale chinoise, lieu de naissance de Zalîlî, il se trouve un ermite qui consacre éperdument sa vie à Dieu, il séjourne dans un cimetière de la vieille ville et n'en sort jamais. J'ai eu l'occasion de le rencontrer à deux reprises, à quatre années d'écart ; il n'avait pas changé de place et lisait toujours le Coran à l'ombre d'un peuplier. Istanbul elle-même, mégalopole mouvementée, abrite la sépulture paisible de Nidâ'î. Dominant la Corne d'Or, dans le quartier familial d'Eyüp, du nom d'un compagnon du Prophète ici inhumé, dit-on, repose là, en son couvent, le vagabond tant vénéré.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE11 (P01 ,NOIR)

À l'époque déjà, entre 1650 et 1750, la seule apparence physique de ces hommes de Dieu – guenilles tachées, sandales couvrant à peine des pieds de poussière, vieux bonnet sur la tête noircie d'une barbe hirsute – excitait l'étonnement des badauds. Qui étaient donc ces étranges marcheurs ? À vrai dire, on en avait déjà vu. Ils étaient appelés *qalandar*. Un mot persan que personne n'explique vraiment, signifiant peut-être « celui qui n'a pas de demeure fixe ». Le qalandar, c'est le mendiant, le miséreux, le fou, mais nimbé de sainteté ; c'est le vagabond, en quête de pain et d'extase ; c'est le mystique qui erre vers un lieu connu de lui seul. On le remarque de loin à son accoutrement : hache à la main, boucles d'oreilles, rosaire au cou, sourcils rasés, bracelets, anneaux, escarcelle. Les poètes persans le mentionnent souvent ; un court traité du XI^e^ siècle lui est même consacré. Cependant, il fait véritablement son apparition au XIII^e^ siècle dans les régions orientales du monde musulman. Selon un auteur important de l'époque, Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî, « le terme qalandar désigne les gens qui sont tant possédés par la béatitude du cœur qu'ils ne respectent ni coutume ni usage. Ils rejettent les règles usuelles de la société et des relations humaines ; ils ne souhaitent que la béatitude du cœur. Ils n'accomplissent les devoirs religieux comme la prière rituelle et le jeûne que s'ils sont absolument obligatoires. Ils n'ont aucun scrupule à se complaire dans les plaisirs mondains dès lors qu'ils sont autorisés par la loi. Ils se contentent de rester dans les limites de ce qui est permis et ne cherchent pas à appliquer les rigueurs de l'obligation légale. De même, ils rejettent toute accumulation de biens et tout désir d'en posséder davantage. Ils n'observent pas les rites des ascètes, des sobres ou des dévots. Ils ne s'attachent qu'à la béatitude de leur cœur en Dieu. Ils n'ont aucune volonté de posséder plus que cette béatitude du cœur. [1] »

1. *'Awârif al-ma'ârif* (Les Bienfaits des gnoses) cités dans Hellmut

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE12 (P01 ,NOIR)

Deux noms importent en ce XIII[e] siècle : Jamâl al-Dîn Sâwî et Qutb al-Dîn Haydar. Le premier est né à Sâwah, une petite ville au sud-ouest de l'actuelle Téhéran. Jeune homme, il part poursuivre ses études religieuses à Damas et s'initie au soufisme. La rencontre avec un ascète le bouleverse et le pousse à rompre avec ses habitudes spirituelles. Signes de la rupture, Jamâl al-Dîn se rase la tête, la moustache, la barbe et les sourcils. Commence alors une vie d'errance qui le mène de tombeau en tombeau. Il passera les dernières années de son existence dans les solitudes d'un cimetière de Damiette, dans le delta du Nil. Le second vient aussi d'Iran. Il vécut à Zâwah, dans le nord-est du pays. Qutb al-Dîn est lui aussi, d'abord, un soufi obéissant à un maître jusqu'au jour où il décide de tout abandonner pour vivre une vie sauvage et solitaire. Il part dans la montagne et ne se nourrit plus que de fruits. Il découvre alors les vertus du hachich… On perd sa trace au moment de l'invasion mongole en 1220. Pourquoi séjourner au pied des tombeaux ? Qu'est-ce qui justifie le célibat ? À quoi bon se raser la tête ou porter un anneau au sexe ? Quelle est la valeur spirituelle du hachich ? La réponse est, somme toute, assez simple : il s'agit de se détacher du monde et de combattre l'ego et ses tentations de la manière la plus violente. Ce qui caractérise les premiers qalandar, c'est qu'ils ne croient plus aux enseignements classiques du soufisme. Ils ne croient plus à la fréquentation des pieux. Ils ne croient plus à la patience des exercices spirituels. Ils ne croient plus à la légalité religieuse. Ils ne croient plus aux institutions : pas de femme, pas d'enfant, ni maître, seul Dieu.

Telles sont les deux figures fondatrices de la voie qalandarî [1]. Elles continueront à hanter les générations

---

RITTER, « Philologika XV. Farīduddīn 'Aṭṭâr. III. 7. Dīwān », *Oriens*, 12/1-2, 1959, p. 15-16.

1. Pour plus de détails, voir Fritz MEIER, *Abū Sa'îd-i Abū l-Ḫayr (375-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende*, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1976, p. 494-516 ; Ahmet T. KARAMUSTAFA, *God's*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE13 (P01 ,NOIR)

suivantes d'adeptes. Car, désormais, le monde musulman ne cessera d'accueillir, bon gré mal gré, ces fous d'Allah.

Ce livre ne retrace pas l'histoire de la Qalandariyya. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'une telle histoire soit possible ni même pertinente [1]. La Qalandariyya est moins une école, moins un ordre qu'un style de vie mystique. Les faits montrent qu'il existe une grande variété de principes et de pratiques parmi les qalandar. Principes et pratiques qui, parfois, contredisent ceux des modèles fondateurs eux-mêmes ; qui, souvent, s'appliquent ou bien s'annulent selon les contextes, les individus, les périodes de la vie. Quelques exemples : malgré son isolement, Qutb al-Dîn Haydar donnera naissance à un groupe de disciples appelé haydarî, très présents en Syrie, en Égypte et en Iran au XIV^e^ siècle. En Anatolie ottomane, en dépit de leur renoncement au monde, des qalandar sont à la tête de groupes anarchistes très impliqués politiquement. Au XIX^e^ siècle, indifférente au célibat, une grande famille qalandar s'épanouit en Inde, à Kakori, non loin de Lucknow. Ses descendants y vivent encore aujourd'hui. Ce livre propose donc, plus modestement,

---

Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550, Oxford, Oneworld, rééd. 2006 [1994], p. 39-46 ; Ahmet Yaşar OCAK, *Osmanlı İmperatorluğunda Marjinal Sûfilik : Kalenderîler (XIV-XVII Yüzyıllar)* (Soufis marginaux dans l'Empire ottoman : qalandar [XIV^e^-XVII^e^ siècle]), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, p. 24-41 ; Christiane TORTEL, *L'Ascète et le bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Paris, Actes Sud, 2009, p. 196-202.

1. Voir néanmoins trois ouvrages importants : Sayyid Abû Tâlib MÎR 'ÂBIDÎNÎ et Mihrân AFSHÂRÎ, *Âyîn-i Qalandarî. Mushtamil bar Chahâr Risâla dar bâb-i Qalandarî, Khâksârî, Firqa-yi 'Ajam wa Sukhanwarî* (La Règle qalandarî. Incluant quatre traités), Téhéran, Intishârât-i Farâwarân, 1374/1995 ; Jawâd BURÛMAND SA'ÎD, *Âyîn-î qalandarân* (La Règle des qalandar), Kirmân, Intishârât-i Dânishgâh-i Shahîd Bâhunar, 1384/2005 ; Muhammad Rizâ SHAFÎ'Î KADKANÎ, *Qalandariyya dar Târîkh. Digardîsîhâ-yi yak Îdîûlûjî* (La Qalandariyya dans l'histoire. Les métamorphoses d'une idéologie), Téhéran, Intishârât-i Sukhan, 1386/2007.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE14 (P01 ,NOIR)

d'accompagner le cheminement de trois soufis qalandar, de partir à leur rencontre et d'entrer aussi loin que possible dans l'intimité de leur aventure.

Selon le principe simple d'un chapitre pour un auteur, on s'attachera à suivre l'itinéraire poétique et géographique de chacun d'eux en repérant une toponymie, ou même une géographie, parfois déroutante. C'est dans la reconstitution patiente de ces itinéraires respectifs qu'un portrait pourra être esquissé. Comme une sorte de biographie en mouvement, chaque chapitre souhaite décrire l'individu et la part du monde qu'il traverse. Il souhaite saisir quelque chose de la société et du temps que chacun de ces mystiques fréquente. En dessinant leur portrait, on espère comprendre leur regard sur le monde d'alors ; profiter, en d'autres termes, d'un prisme marginal pour voir l'époque autrement que comme une série d'événements principaux. Si c'est parfois dans le plus intime que le plus général se découvre, le contexte dans lequel s'inscrirait le qalandar ne sera pas détaillé. Il s'agira à l'inverse de décrire progressivement une situation historique à travers l'expérience qalandarî et son discours. Après quelques éclaircissements sur les sources primaires et secondaires, se succéderont donc trois portraits – Mashrab, puis Zalîlî, puis Nidâ'î. Ils seront abondamment cités et, pour la première fois, traduits en langue occidentale et commentés.

Pourquoi eux ? Il y a plusieurs raisons à ce choix. Ces trois hommes se suivent dans la durée et dans l'espace. Leur date de naissance et de mort couvrent une période allant du milieu du XVII^e^ siècle jusqu'au milieu du XVIII^e^ siècle. Leur lieu de naissance et de mort, également leurs lieux de vie et d'errance forment un espace cohérent – il pourrait s'appeler monde turc oriental – qui va de l'actuel Xinjiang à Istanbul. Conséquence de cette continuité de temps et de lieu, l'historien voit dans cette série non pas la succession chanceuse de trois individualités mais le signe d'un courant spirituel qui fait son grand retour. Tout se passe en effet comme si la Qalandariyya,

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE15 (P01 ,NOIR)

soit la pauvreté faite d'errance mâtinée de provocation, devenait à nouveau un choix de vie vraisemblable parmi les hommes pieux. Depuis le XIII^e^ siècle, pareil choix n'avait certes jamais disparu de l'horizon spirituel du monde musulman. Cependant, l'Asie centrale n'avait pas connu depuis, nous semble-t-il, de véritables auteurs qalandar, et dans une telle proportion. C'est là une autre motivation : ceux-là, à la différence de la plupart de leurs confrères, dont on parlait, généralement en mal, sans les autoriser à parler, ont écrit. Leur témoignage est une occasion rare pour le lecteur contemporain soucieux de trouver des figures complexes, irréductibles aux images sociales. Ni simples vagabonds ni stricts exécutants de rituels hétérodoxes, ni purs penseurs, ils représentent un certain mode de vie mystique. Une fois incarnés dans la géographie et dans l'histoire, ils ébranlent les traditionnelles catégories sous lesquelles ils sont appelés à se ranger.

Suivre l'itinéraire de ces trois soufis errants, tenter d'en faire le portrait, c'est au fond poser un problème. Qu'est-ce que le vagabondage nous révèle sur la société ? Que nous apprennent les pauvres en Dieu sur ce siècle révolu ? Autrement dit, quel est le sens historique de la mystique de l'errance ? Entre biographie et histoire religieuse, au-delà des auteurs eux-mêmes, quel que soit le nom de leur croyance, la présente étude s'intéresse à une pratique, le vagabondage volontaire, c'est-à-dire pauvreté, errance et provocation. Connaître sa signification temporelle, sa nécessité spirituelle ; comprendre l'esprit du temps qui l'a fait renaître. Ce sont les enjeux de ce livre.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE16 (P01 ,NOIR)

PETITE HISTOIRE DES TEXTES

De nos trois mystiques, Mashrab (1640-1711) est sans nul doute le mieux connu mais le plus mystérieux. C'est une sorte de best-seller postmédiéval qui fit connaître au public ses poésies comme les grands moments de sa vie. Anonyme, le *Dîwâna-yi Mashrab* (Mashrab le fou), aussi intitulé *Dîwân-i Mashrab* (Le Recueil de Mashrab) est une hagiographie rédigée en turc chaghatay mêlant récits biographiques, dialogues et force poésies – ballades, quatrains, odes, etc. Quelques-unes sont écrites en persan. Il semble que l'ouvrage ait été composé dès le XVIII[e] siècle ; il bénéficia par la suite d'ajouts, certainement de modifications à travers les multiples copies manuscrites qui circulèrent en Asie centrale tout au long du XIX[e] siècle. Son succès fut immense. Les savants et l'élite en général possédaient leur exemplaire plus ou moins luxueux, ceux qui ne savaient pas lire écoutaient les citations orales quand ils ne chantaient pas eux-mêmes les vers ou les faits de Mashrab. De cet océan de livres, nous ne retiendrons que deux manuscrits [1]. Le premier est un *Dîwân-i Mashrab* de 151 folios conservé à la bibliothèque de l'Institut français d'études sur l'Asie centrale, à Tashkent. La copie date très probablement du XIX[e] siècle.

1. Voir la liste incomplète mais dense dressée par H. Hofman dans son catalogue des œuvres en turc chaghatay (p. 124-132). Les références complètes des ouvrages et articles mentionnés dans les pages qui suivent sont données en bibliographie.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE17 (P01 ,NOIR)

Le second manuscrit est un recueil de poésies de Mashrab que nous avons acquis en Ouzbékistan en 2007. Le volume de quelque 200 folios, assez hétéroclite, comme souvent, contient d'autres petits textes ; il est daté de l'année 1271 de l'hégire, soit 1854-1855 de notre ère. Nous ne l'utilisons ici qu'à titre comparatif afin de vérifier la version du texte de Tashkent sur laquelle nous nous appuyons pour le collationnement, sans tenir compte de toutes les variantes.

Ce livre à succès anonyme connut une seconde vie lorsqu'il fut publié sous forme de lithographie, d'abord à Tashkent en 1896 puis à Istanbul en 1900. Sortant des frontières de l'Asie centrale pour rejoindre l'Occident, il entre dans la littérature mondiale en 1902 puis en 1910, au moment où deux savants se passionnent pour Mashrab. À l'occasion d'un congrès tenu à Hambourg, le grand orientaliste allemand Martin Hartmann publie un résumé substantiel de la *vita* du qalandar fondé sur le *Dîwân*, doté d'un appareil de notes. Huit ans plus tard, c'est un autre orientaliste, administrateur colonial de profession, Nil' Sergeevich Lykoshin, qui publie une traduction en russe de l'hagiographie, à laquelle il joint quelques données tirées de la tradition orale recueillie auprès de religieux locaux. Du soufi populaire et profond, « espèce de Diogène mâtiné de Rabelais » selon l'explorateur Fernand Grenard, Mashrab devient l'icône littéraire d'une Asie centrale facétieuse et spirituelle. Il est vrai que le texte ne manque ni de piquant ni de truculence alors même qu'il raconte le drame obscur d'un homme en quête de réalisation. Entre chaque épisode, sur tel lieu, avec tel acteur historique ou légendaire, le livre égrène une formidable collection de poèmes mystiques dont la sincérité tragique ne cède en rien à l'insolence.

En Asie centrale, la révolution de 1917 n'interrompt pas l'intérêt dorénavant scientifique pour Mashrab. À compter des années vingt, avec une première biographie signée V. A. Vjatkin en 1923, les publications se suivent et se ressemblent quelque peu. Bornons-nous à signaler

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE18 (P01 ,NOIR)

deux références tardives : la traduction-adaptation en ouzbek en caractères cyrilliques d'un florilège de poésies, *Mashrab. Tanlangan asarlar* (Mashrab. Œuvres choisies), établie par A. Abdughafurov, en 1963, laquelle sera rééditée puis traduite en russe par Sergei Ivanov en 1980 dans un format de poche ; cette même année 1963, Z. G. Rizaev publie un article intitulé « Mashrab haqida yangi ma'lumotlar » (Nouvelles données sur Mashrab), qui tente de repérer à travers différentes sources, notamment indiennes, la mention du poète. C'est que le personnage reste mystérieux. Excepté son *Recueil*, aucun texte ne l'évoque de façon certaine. Ni les chroniques de l'époque ni les biographies des personnalités historiques qu'il a croisées, et parfois fréquentées, ne parlent de ce soufi pourtant remuant. Les découvertes de Rizaev demeurent hélas hypothétiques.

Quant à d'éventuels écrits supplémentaires de Mashrab, là encore les doutes persistent. Après son indépendance en 1991, l'Ouzbékistan a tenu à revisiter ses grandes figures littéraires et spirituelles. Il l'a fait avec un certain excès de zèle, soucieux du patrimoine national et de ses héros, au détriment parfois de la prudence scientifique. Ce nous semble être le cas pour un livre attribué à Mashrab, le *Mabdâ'-yi Nûr* (La source de la lumière). Publié en 1994 en caractères cyrilliques par Hoji Ismatulloh Abdulloh, cet ensemble de trois sections alterne anecdotes *(hikâyat)* en vers et poèmes lyriques *(ghazal)*. Les spécialistes, essentiellement ouzbeks et turcs, ne sont pas d'accord sur la nature de l'œuvre. Certains la considèrent comme un commentaire *(sharh)* du fameux *Mathnawî* de Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, d'autres comme un traité de morale simplement illustré par le *Mathnawî*. Ils ne sont pas non plus d'accord sur l'identité de l'auteur. Si Abdulloh, à la suite de V. P. Nalivkin, est convaincu qu'il s'agit de Mashrab, d'autres, comme Ghafur Ghulom, ont mis en doute cette attribution, dès les années soixante. Elle semble en effet prématurée tant que nous n'aurons pas de preuves philologiques. Quoi qu'il en soit, la longue introduction

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE19 (P01 ,NOIR)

d'Abdulloh rappelle un point capital et néanmoins négligé par la science coloniale et soviétique, à savoir le caractère mystique des dits de Mashrab. Avec ou sans *Mabdâ'-yi Nûr*, son hagiographie et sa poésie ne sont compréhensibles qu'à la lumière de la tradition soufie centrasiatique.

Dans la vogue du soufisme qui agita les années quatre-vingt-dix, fut rééditée la traduction russe du *Dîwân* par Lykoshin, et publiée une adaptation ouzbèke refondue par Sayifiddin Raf'iddin, Muhammad Yoqub O'ghli et Sharofkhon Jamolkhon O'ghli [1]. Enfin, en 2001, une entrée « Mashrab » fit son apparition dans le *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam dans les territoires de l'ancien empire russe*. Son auteur, S. Gulyamov, dresse brièvement l'état des connaissances [2]. La légitimité et la popularité contemporaines de Mashrab étaient assurées. Pendant ce temps, dans les années quatre-vingt–quatre-vingt-dix, les voisins ouigours du Xinjiang – qui connaissaient depuis longtemps les écrits de Mashrab à travers, notamment, la musique et le chant – préparèrent plusieurs publications en caractères arabo-ouigours. On peut signaler trois références : une sélection de poésies, une biographie romancée et un article paru dans la principale revue littéraire du Xinjiang, *Bulaq*. Cet article, qui fait partie d'une série publiée dans des numéros successifs, présente des épisodes apocryphes de la vie de Mashrab. Par ailleurs, le poète figure dans toutes les anthologies récentes de la littérature ouigoure. De chaque côté des Tian Shan, on reste donc fidèle à la figure de Mashrab, au moins à l'auteur, peut-être pas tant au mystique.

Last but not least, il existe depuis 1993 une traduction en français de quelques poèmes et anecdotes. Signée Hamid

1. Les éditeurs tiennent pour acquis que le compilateur du *Dîwân* est un compagnon de Mashrab, un certain Pîrmast Sitârî évoqué dans le texte. Une fois de plus, cette attribution est prématurée.

2. À titre d'hypothèse, l'auteur inclut parmi les écrits de Mashrab le *Mabdâ'-i nûr* ainsi que le *Kîmiyâ'* (L'Alchimie), édité en 1999, que certains spécialistes considèrent comme la seconde partie du *Mabdâ'*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE20 (P01 ,NOIR)

Ismaïlov, avec la collaboration de Jean-Pierre Balpe, cette version française est essentiellement une traduction libre de certains *ghazal*, accompagnée du résumé des principales *hikâyat*. Partielle, à peine annotée, elle a pour but – louable, du reste atteint – d'introduire Mashrab auprès du grand public. L'ouvrage clôt, en quelque sorte, un siècle de curiosité française pour le soufi – voir déjà F. Grenard, P. Pelliot [1] et même la *Revue des deux mondes* (t. 155, 1899) ! – sans que jamais, toutefois, l'intérêt ne se mue en analyse scientifique [2]. Historiens et islamologues sont en droit d'en demander plus. Dans le chapitre qui va suivre, nous ne prétendons pas épuiser toutes les ressources de l'œuvre de Mashrab ; il s'agira de se concentrer sur la source la plus fiable, son hagiographie, pour en déceler les éléments les plus pertinents du point de vue de la Qalandariyya. Ce qui manque fondamentalement dans l'étude de Mashrab, c'est, nous semble-t-il, une remise en perspective historique capable de conserver autant la sensibilité religieuse que la verve tragi-comique.

Notre deuxième derviche errant, Zalîlî (1676-1753), est inconnu ou presque de l'Occident. Deux raisons expliquent cet état de fait : s'il fût un authentique qalandar,

---

1. Paul PELLIOT, *Carnets de route*, Paris, Les Indes Savantes, 2008, p. 44 : « Après le Chour-boulaq [col situé entre le Kirghizstan et le Xinjiang actuels], la route redescend peu à peu, et arrive à Chah Machrab ; il y a là une grande forteresse de Yaqoub Beg, un fortin formidable au-dessus de la rivière que la carte russe appelle Djan boulaq. Il y a là un mazar très saint, consacré à Chah Machrab qui est un saint ichan de jadis ; tous les musulmans qui y passent y attachent un chiffon, et Takhtawoullin y met pieusement quelques crins de cheval. »

2. La recherche anglo-saxonne est presque silencieuse au sujet de Mashrab. On trouve ici et là quelques pages qui lui sont consacrées comme chez Nathan LIGHT, « Slippery Paths : The Performance and Canonization of Turkic Literature and Uyghur Muqam Song in Islam and Modernity », PhD. Dissertation, Department of Folklore – Indiana University, 1998, p. 247-267. Mais l'ensemble se réduit à un vague résumé dénué d'analyse.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE21 (P01 ,NOIR)

il ne devint jamais un saint et ne suscita jamais, par conséquent, la dévotion qui fait écrire et parler. Pas d'hagiographie, pas de mémoire orale, peu de copies manuscrites. D'autre part, le XX^e siècle chinois n'a pas facilité la notoriété de ses auteurs minoritaires, en l'occurrence turcs ouigours. Depuis les années 1860, le Xinjiang recevait régulièrement la visite d'espions et de savants explorateurs qui revenaient au pays les mains pleines de livres, suivis de caisses chargées de trésors archéologiques… En 1930, la fête est finie. Les autorités chinoises imposèrent que les fouilles soient réalisées pour le compte de la Chine. Enfin, l'instauration de la République populaire de Chine en 1949 ne favorisa guère l'accès des étrangers à la région autonome ouigoure du Xinjiang. Aujourd'hui, la région est ouverte mais ses archives demeurent des forteresses imprenables. Du point de vue de la littérature et du patrimoine spirituels du Turkestan oriental, il en résulte que des centaines de manuscrits et de lithographies (en turc, persan ou arabe) dorment sur les étagères des fonds de bibliothèques cadenassées d'Urumchi ou de Pékin.

En dépit de tous ces obstacles, deux copies du *Récit de voyage (safarnâma)* de Zalîlî sont parvenues entre nos mains. L'un est un manuscrit que Sigfrid Moen, révérend de l'Église de la convention missionnaire de Suède, découvrit dans les années 1930 avant son expulsion en 38, et confia à son compatriote, l'éminent turcologue, feu Gunnar Jarring[1]. Il s'agit d'une collection de textes poétiques en turc et en persan copiés au milieu du XIX^e siècle. Parmi les 119 folios figure le texte de Zalîlî. La notice de G. Jarring n'indique pas son existence et se contente de le décrire comme *« Turki poetry »*. Ceci

1. La collection de manuscrits de G. Jarring est déposée à l'université de Lund. Pour une histoire des missionnaires suédois à Kâshghar (contenant, notamment, des entretiens avec S. Moen), voir John HULTVALL, *Mission and Revolution in Central Asia. The MCCS Mission Work in Eastern Turkestan 1892-1938*, trad. Birgitta Åhman, Stockholm, Gummessons, 1981.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE22 (P01 ,NOIR)

s'explique par le fait que, d'une part, on ignorait encore Zalîlî à l'époque, de l'autre la composition du manuscrit est extrêmement trompeuse [1]. Plus fiable et plus lisible, mais dépourvue de référence codicologique et de foliotage, la seconde copie manuscrite est conservée au musée du Xinjiang à Urumchi. Le *Récit de voyage* est une partie du *Recueil (dîwân)* de Zalîlî. Ce volume de 130 folios comprend d'autres écrits du poète (hagiographies et poésies diverses) qui relèvent d'une période non qalandarî. Il s'est avéré en effet que Zalîlî ne fut un vagabond mystique qu'au début de sa vie ; il raconta cette expérience en 1718-1719 dans le *Safarnâma*, un livre de voyage initiatique entièrement rédigé en vers turcs, de forme *mathnawî* (rimes en aabbcc). Nous ne proposons pas de le traduire dans son intégralité pour la raison que certaines parties, comme le long incipit par exemple, ne présentent pas d'intérêt pour notre propos. Par ailleurs, des vers entiers nous sont définitivement incompréhensibles. La citation de larges extraits devrait, espérons-le, suffire à cerner la personnalité spirituelle du qalandar.

Les études consacrées à Zalîlî sont exclusivement le fait de savants ouigours. S'il est difficile de dater leurs prémisses [2], il est aisé en revanche de suivre leur développement tout au long des années quatre-vingt. Ce n'est pas un hasard. Ces années sont celles de l'ouverture du Xinjiang au monde extérieur, celles aussi et surtout de réformes favorisant les minorités de la République populaire de Chine, dont les Ouigours. Après des décennies de silence, la reconnaissance des cultures mongoles, tibétaines ou turques, suscite une vague de publications sans précédent aux quatre coins de la Chine. Revues littéraires

1. Le *Safarnâma* n'est pas titré et débute au milieu d'un autre texte, au fol. 59a, pour s'interrompre au fol. 119a. La confrontation des deux versions (Lund et Urumchi) montre de nombreuses variantes, en outre le manuscrit de Lund intercale des cinquains *(mukhammas)*.

2. Un article est paru en 1957 dans le douzième numéro de la *Revue d'art et de littérature du Xinjiang*, mais nous ne l'avons pas trouvé.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE23 (P01 ,NOIR)

et périodiques universitaires s'emparent de l'œuvre de Zalîlî (et de nombreux autres) pour la présenter au public cultivé. On tente de reconstituer la biographie, de repérer les écrits, d'analyser les qualités littéraires [1]. Dans le sillage de ces articles, parfois un peu répétitifs, l'écrivain et savant Imin Tursun s'attelle à l'édition du *Dîwân*. En 1985, il publie un recueil de Zalîlî contenant plusieurs textes transcrits en caractères arabo-ouigours, auxquels il joint une longue et substantielle introduction. Le *Safarnâma* est édité à partir du manuscrit d'Urumchi, cependant l'édition est entachée de quelques erreurs de lecture ou de transcription. Ce travail est néanmoins pionnier et sera à l'origine d'un renouveau.

L'œuvre de Zalîlî sort enfin des frontières du Xinjiang lorsqu'en 1990 le grand spécialiste japonais de l'Asie centrale, Masami Hamada, découvre l'œuvre de Zalîlî et la mentionne dans un article consacré aux manuscrits chaghatay du Turkestan oriental. D'autre part, les Ouigours du Kazakhstan commencent à s'intéresser à Zalîlî. Cette même année 1990, Savut Mollaudov intègre le poète soufi à son anthologie littéraire du XVII[e] siècle. Mais là où les scientifiques centrasiatiques voient essentiellement un écrivain et des textes poétiques, les chercheurs d'Occident ou d'Extrême-Orient remarquent un mystique et une tradition scripturaire soufie. Héritages politiques, rapports à la spiritualité, conceptions de la modernité, contraintes religieuses – les raisons de cette différence d'appréciation sont peut-être plus compliquées qu'elles ne le semblent de prime abord. Toujours est-il que le cas de Zalîlî ne saurait échapper à une certaine histoire du soufisme, attentive à ses marginaux. À la suite de

1. On trouvera une liste récente des publications dans Eziz Atawulla SARTEKIN, *Uyghurchä näshr qilinghan äsärlär katalogi (tarikh-mädäniyät qismi)* (Catalogue des travaux publiés en ouigour [section histoire-civilisation]), Urumchi, Shinjang Universiteti Näshriyati, 2004, p. 663-664. Je fournis quelques références supplémentaires en bibliographie.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE24 (P01 ,NOIR)

M. Hamada, Thierry Zarcone – bien connu pour ses nombreux travaux sur la Turquie et l'Asie centrale – s'intéresse précisément au *Récit de voyage* du poète et signale plusieurs caractéristiques qalandarî [1]. De leur côté, les auteurs ouigours commencent timidement à admettre l'identité soufie de Zalîlî. C'est le cas notamment de Batur Rozi qui signe, en 2003, une biographie romancée (après celle de Mashrab) dans laquelle sont évoqués les aspects mystiques de sa vie. À ce stade des études portant sur Zalîlî, il est donc utile de se pencher plus longuement sur son œuvre la plus personnelle, le *Safarnâma*, en restituant, autant que possible, la voix et les voies du qalandar. En d'autres termes, son langage poétique, son parcours et sa spiritualité.

Nidâ'î (1688-1760) est le troisième et dernier héros de ce livre. Contrairement à Mashrab et Zalîlî, son corps repose dans un tombeau que l'on peut encore visiter aujourd'hui. La période stambouliote de sa vie, dernière étape d'un long périple à travers l'Orient musulman, put ainsi garantir la pérennité d'un lieu de mémoire. Au mausolée, sur lequel nous reviendrons, s'ajoute un second lieu de mémoire, l'œuvre même de Nidâ'î. Ce dernier est l'auteur d'un *Dîwân* de poésies en persan et de plusieurs écrits en prose sur le soufisme, dont, singulièrement, la *Risâla-yi haqqiyya* ou *Traité de la vérité divine* achevé en 1752 [2]. Grâce à la branche confrérique fondée par son auteur, le texte a bénéficié de plusieurs copies manuscrites et même d'une traduction en turc ottoman, réalisée par un disciple du nom d'Ismail Müfid Efendi († 1802) [3]. Ces manuscrits sont désormais conservés à la bibliothèque

1. Voir, entre autres, Thierry ZARCONE, « Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », *Journal d'histoire du soufisme*, 3, 2001, p. 134.

2. Voir Güller NUHOGLU, *Abdullah Nidaî-yi Kâşgârî ve Hakkıyye Risâlesi*, Istanbul, Simurg, 2004, p. 24-25.

3. *Hakkıyye Risâlesi*, p. 40-43.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE25 (P01 ,NOIR)

Süleymaniye à Istanbul. Nous utilisons un exemplaire du fond Âşır Efendi, cote 411, copiée par Mustafa Âşır en 1760-1761, qui contient la *Risâla* ainsi que le *Dîwân* [1]. De la trentaine de folios qui composent le traité, nous retiendrons et traduirons les passages les plus originaux, ceux à travers lesquels se dessine l'itinéraire de Nidâ'î. La forme même du texte invite à un choix raisonné, attentif aux rythmes, dans la mesure où elle croise paragraphes spéculatifs, listes nominales et autobiographie.

En dehors des cercles soufis, Nidâ'î attira très tôt l'attention des érudits. Dans son guide des monuments d'Istanbul, *Le Jardin des mosquées (Hadîkatü'l-cevâmî)*, le polygraphe ottoman Hâfiz Hüseyin Ayvansarâyî († 1787), décrit la loge *(tekke)* du mystique et détaille l'identité confessionnelle de ses fondateurs. De son côté, Süleyman Sâdeddin Müstakimzâde († 1788), féru d'esthétique et de culture, lui réserve une brève notice dans son recueil biographique, *Le Livre de l'origine (Mecelletü'n-nisâb)*, rédigé en 1762. Enfin, beaucoup plus tard, le *Recueil des loges soufies (Mecmua-ı tekâya)* de Zâkir Şükrî († 1902-1903) donne la liste des shaykh en charge de la loge inaugurée par Nidâ'î. Ce dernier est loin d'être un inconnu pour l'intelligentsia ottomane. Ce qui frappe dans ces divers ouvrages, c'est l'attention portée au *tekke* plus qu'au personnage lui-même. Tout se passe comme si l'institutionnalisation des ordres soufis, qui eut cours entre le XVIII[e] et le XIX[e] siècle dans l'Empire ottoman, poussait l'élite intellectuelle à n'observer du soufisme que ses institutions – établissements et lignages en premier lieu. Il est possible, d'autre part, que la personnalité de Nidâ'î, oscillant entre deux tendances, l'une plus orthodoxe ou normative, l'autre plus hétérodoxe ou antinomique – si tant est que ces catégories soient pertinentes en islam – cette personnalité ambiguë donc, laissa perplexe ses contemporains. Du reste, l'intérêt pour le

1. La plus ancienne copie remonte au mois d'août 1752, la plus récente date de 1867-1868.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE26 (P01 ,NOIR)

tekke de Nidâ'î ne faiblira pas. À la faveur du renouveau des études soufies à partir des années quatre-vingt-dix, l'édifice et son histoire font l'objet de plusieurs publications scientifiques, signées successivement K. Kreiser, Th. Zarcone, G. M. Smith, et surtout N. Çetin en 2004. Ce dernier article, tout en synthétisant les études précédentes, exploite des documents de biens de mainmorte *(awqâf)* qui éclairent les conditions matérielles d'existence du *tekke*.

Dans le sillage de ce même renouveau, on se penche enfin sur la figure de Nidâ'î. La perplexité laisse alors la place aux divergences. D'un côté, Thierry Zarcone considère que le soufi fut d'abord et avant tout un qalandar, qui ne renonça au célibat et n'adopta une autre voie que dans les dernières années de sa vie [1]. De l'autre, Hamid Algar, dans un article fondamental qui analyse en détail les textes, soutient que Nidâ'î ne peut être confondu avec les qalandar, tels qu'ils se propagèrent au Turkestan oriental [2]. Le shaykh de Kâshghar devenu stambouliote ne cessa d'être un adepte de la confrérie Naqshbandiyya. Des principes sobres et rigoureux de cette voie mystique, Nidâ'î ne s'écarte qu'à travers trois pratiques : le célibat, la mendicité et l'errance. Un troisième et dernier auteur, Güller Nuhoğlu, éditeur et traducteur du *Traité de la vérité divine*, insiste lui sur les sources intellectuelles du soufi. Il est montré qu'elles ont pour origine commune le patrimoine théorique médiéval de la Naqshbandiyya [3]. Le chapitre que nous consacrons à Nidâ'î tentera de réconcilier ces différents points de vue en interprétant son

1. « Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul », *Anatolia moderna/Yeni Anadolu II. Derviches et cimetières ottomans*, Paris, Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul-Jean Maisonneuve, 1991, p. 155 et 164.

2. « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidâī », dans Elizabeth ÖZDALGA, *Naqshbandis in Western and Central Asia. Change and Continuity*, Istanbul, Swedish Research Institute in Istanbul, 1999, p. 7 et 10.

3. *Hakkıyye Risâlesi*, p. 31-40.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE27 (P01 ,NOIR)

œuvre comme le terme ultime, parvenu à maturité, d'une résurgence du mode de vie qalandarî parmi les milieux soufis d'Asie centrale.

Quelques derniers mots avant de prendre la route des qalandar. En ce qui concerne l'aspect technique du présent livre – soit la translittération, la traduction, les notes explicatives, les références bibliographiques – nous avons fait le choix de la simplicité. Compte tenu du grand nombre de langues et de leur diversité dans le contexte centrasiatique, il nous semble préférable d'adopter un système de translittération lisible qui conserve la graphie française lorsqu'il s'agit de noms courants (par exemple Tashkent et non Tâshkand). Quant à la traduction, elle vise également la lisibilité en limitant l'usage des termes arabes, persans ou turcs, et en utilisant leur version française lorsqu'elle existe dans le dictionnaire (par exemple sharia et non *sharî'a*). Tout en tâchant de rester fidèle au texte et à la langue, qu'il s'agisse du turc chaghatay ou du persan, nous avons par endroits préféré la clarté à l'exactitude. Comme toute traduction inédite, celle que nous proposons relève de l'essai et ne saurait être définitive. Les notes de bas de page font délibérément l'économie de certaines références bibliographiques pour s'en tenir à l'indispensable. Toutefois, elles contiennent un minimum d'explications techniques lorsqu'il s'agit de noms ou de faits mal connus du lecteur non spécialiste. La bibliographie s'en tient aux auteurs étudiés et aux travaux qui les complètent. Elle ne s'étend pas à la Qalandariyya en général ou à l'histoire globale de l'Asie centrale aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Enfin, le lecteur trouvera en annexe deux textes dont nous pensons qu'ils revêtent une valeur documentaire. Le premier est un article de l'ethnologue soviétique Anna Leonidovna Troitskaja (1899-1980) qui décrit les pratiques des qalandar et des maddâh (conteurs, chanteurs de rue) d'Ouzbékistan au XIX^e^ siècle et durant la première moitié du XX^e^ siècle. Nous avons traduit cette étude du russe en ajoutant quelques notes. Le second

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE28 (P01 ,NOIR)

texte regroupe deux écrits de Muhammed Ali Damollah (professeur d'anglais à Kâshghar au début du XX^e siècle) présenté et traduit du turc ouigour par Gunnar Jarring. Ces deux petits manuscrits offrent une vision populaire des qalandar du Xinjiang. Nous avons traduit la version anglaise, avec quelques légères modifications après vérification de l'original turc, en retirant les notes philologiques de G. Jarring et en glissant quatre notules.

Il est rare qu'un livre soit l'œuvre du seul auteur. Tout au long de ce travail, j'ai bénéficié de l'aide de nombreux amis et collègues. Une copie manuscrite m'est parvenue du Japon, grâce à Jun Sugawara, puis une autre d'Ouzbékistan, grâce à Ulugbek Mansurov. Un troisième texte m'a été remis par Rian Thum lors d'un bref séjour à Harvard. La compréhension et la traduction de certains passages auraient été périlleuses sans les éclaircissements d'Ulugbek Mansurov et de Masami Hamada. Nos séances de travail à Kyoto durant l'été 2009 laissent un souvenir ineffaçable. Plusieurs personnes ont, chacune à leur manière, contribué à l'élaboration de cet ouvrage. Je pense notamment à Hamid Algar, Alberto Ambrosio, Yasushi Tonaga, Thierry Zarcone. À tous, je tiens à exprimer ma gratitude.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE29 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE30 (P01 ,NOIR)

CHAPITRE PREMIER

MASHRAB, ERRANCE ET PROVOCATION

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE31 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE32 (P01 ,NOIR)

La jeunesse

1640, sans doute, Bâbârahîm dit Mashrab (le Buveur) naît à Namangân [1], alors une ville moyenne de la vallée du Farghâna, dans l'est de l'Ouzbékistan actuel. Elle fait partie de l'État des Toqay-Timourides, une dynastie turque d'obédience sunnite. Si Namangân n'a pas la splendeur médiévale de Samarcande ou de Boukhara, elle est un centre religieux important, doté d'une école coranique réputée dans toute la vallée. Non loin, la localité de Kâsân avait abrité un grand maître soufi du nom d'Ahmad Kâsânî (1461-1542) dont l'enseignement et l'héritage spirituel se propagèrent dans l'ensemble de l'Asie centrale et au-delà, en Anatolie, en Inde, jusqu'en Chine. Mashrab voit le jour dans une modeste demeure aux murs de pisé, sise tout près du grand bazar de Namangân [2]. Fidèle au symbolisme du genre, qui s'attache à transcender les choses de la vie, l'hagiographie nous rapporte que ses pleurs n'étaient pas ceux d'un nouveau-né, il pleurait l'amour de Dieu… Après sa circoncision, à l'âge de sept ans, il est envoyé à l'école. Le maître commence la leçon d'alphabet et demande au jeune Mashrab de prononcer la lettre « a » *(alif)*, l'enfant répète *« alif »*. Le maître demande : « Maintenant dis "b" *[ba]* », l'enfant dit : « Savez-vous ce que signifie *alif* ? Pourquoi dire *ba* ? » Excédé, le maître rétorque :

1. Ms 157/I, fol. 7b.
2. *Divana-i Mashrab*, p. 6.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE33 (P01 ,NOIR)

« Alors que signifie *alif* d'après toi ? » Mashrab répond : « *Alif* signifie l'Un, c'est pourquoi je ne dis pas *ba*, ce serait un péché [1]. » Sidération du maître. *Alif* étant la lettre « a » du nom d'Allah, cet épisode veut illustrer, à nouveau, la précocité religieuse de Mashrab qui ne saurait prononcer d'autre lettre que l'initiale de Dieu. Suit un poème, inspiré de Junayd [2] :

Du « Au nom d'Allah [3] », j'appris comment le « A » vient à mon cœur
De la parole d'Allah, j'appris comment se répand le sang du martyr

Ce même jour, on vendait les huit portes du paradis pour un épi de blé [4]
D'Adam et Ève, j'appris la voie de la servitude mystique

Chaque heure, le « Ô Seigneur j'ai causé du tort » vint à mon cœur
D'Adam le cœur d'Allah, j'appris l'acte de pécher

De mes yeux le sang coula, dans la détresse je poussai des cris
De Moïse, j'appris comment entendre la révélation de Dieu

Il n'a gardé dans le monde aucun fil ni épingle
De Jésus, j'appris les degrés du dénuement mystique

Dieu a autorisé Jésus à monter sur le minbar de la Vérité
De l'esprit de Jérémie, j'appris la voie de l'épreuve

Comme Salomon qui, de l'éternité, monta sur le trône du sultanat [5]
J'appris ce chemin d'Âsaf fils de l'esprit de Barakhyâ [6]

---

1. Ms 157/I, fol. 8b ; *Qissai Mashrab*, p. 8.

2. Ms 157/I, fol. 9a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 9-10. Abû al-Qâsim Junayd († 911) est réputé avoir défini le soufisme en considérant les prophètes cités dans le Coran comme des modèles premiers des soufis.

3. Le « *bismillâh al-rahmân al-rahîm* » qui débute chaque sourate du Coran.

4. C'est-à-dire le fruit défendu.

5. Allusion à Coran 38:34-35.

6. Dans le folklore musulman, Âsaf fils de Barakhyâ est le neveu et le vizir de Salomon. Il représente le type idéal du conseiller royal.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE34 (P01 ,NOIR)

Celui qui, des années durant, s'inquiète de l'Au-delà
De saint Jean, j'appris le souci du jugement dernier

Effondré, il brûla de douleur à la mort de l'enfant
De Joseph le Jeune homme, j'appris la connaissance du cœur

Dans le ventre du poisson, Jonas n'a cessé d'appeler Dieu [1]
De Jonas le Savant, j'appris comment faire appel

Les vers avaient dévoré tout son corps [2]
De Job le bien-aimé d'Allah, j'appris le degré de la patience

Dans l'amour acharné surgit la lumière divine
De Zacharie, j'appris la psalmodie de la scie [3] par le cœur

Au jour du Jugement dernier, le zéphyr protégera même les pécheurs
De l'esprit de l'Envoyé d'Allah, j'appris le secret de la vérité

Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân sont les témoins de ma foi
Du Lion 'Alî, j'appris la résolution éternelle

Hasan et Husayn ont placé leur âme sur le chemin de Dieu
De Fâtima la Brillante, j'appris l'affection du cœur

J'ai pris l'habit de pauvreté comme celui de la royauté
De Muhammad fils de 'Abd Allâh, j'appris la pauvreté

Tous ceux qui disent : Mashrab, de qui as-tu appris cette science ?
C'est la grâce de Dieu, de Dieu j'ai tout appris

Mashrab quitte la classe et sort de la ville. À défaut de l'école conventionnelle, hors les murs il est placé sous l'autorité didactique des prophètes et des califes de l'islam. Chacun lui enseigne une leçon particulière. Sa mère le retrouve marchant pieds nus, dévêtu, en larmes ;

1. Allusion à Coran 37:143-144.

2. Allusion à Coran 38:41-44. Job a patiemment enduré l'ulcère que Satan lui a instillé.

3. Allusion à la mort de Zacharie qui fut scié en deux par les « enfants d'Israël ». D'autre part, il s'agit d'une technique de psalmodie *(dhikr)* orale dite *dhikr* de la scie, où les voix des psalmodiants ressemblent au bruit de la scie.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE35 (P01 ,NOIR)

comme une fugue juvénile ou l'égarement d'un enfant dont la légende fait un premier départ hors du monde. Et comme un caprice mutin reinterprété, la légende raconte que, lorsque sa mère lui donne de nouveaux vêtements, l'enfant les refuse, disant à sa mère : « Suis-je venu au monde avec des vêtements ? De même, je quitterai ce monde nu [1]. » La phrase exprime le vœu de pauvreté de Mashrab, conçu comme un retour à la condition primordiale de l'homme face au Créateur, lors de la Création et au Jugement dernier.

Mashrab a 15 ans. L'air hagard, toujours dépenaillé, il inquiète son père qui n'ose montrer aux gens ce fils impudique et indigne. Décision est prise de consulter un mollah guérisseur du nom de Bâzâr Âkhûnd afin de le « délivrer de sa folie. [2] » À la demande du père, Bâzâr part à la rencontre de l'adolescent qui l'attend dans un cimetière des faubourgs. Il est dit que Mashrab avait l'habitude de séjourner dans les cimetières, il y voyait les ossements des morts et pleurait sur le destin funeste des hommes [3]. Ici s'affirme la maturité religieuse et métaphysique de l'adolescent, conscient de la mort inéluctable de l'être. Il chante en persan [4] :

> Assis dans ce coin de salut, au repos mangeant du pain
> Même si tu es Jacob, tu n'échappes pas à la mort
>
> Que tu sois client des bordels ou maître des oraisons
> Même si tu es seigneur, tu n'échappes pas à la mort

1. Ms 157/I, fol. 12a ; *Qissai Mashrab*, p. 12.

2. Le personnage est quelque peu énigmatique : son père serait un soufi originaire de Kokand (dans le Farghâna) qui se serait installé à Namangân. Bâzâr aurait été initié au soufisme par son propre père et par un certain Mîrzâ Bahâdur Bukhârî. Mort en 1668, il serait inhumé dans le quartier de Chilgizor à Namangân. (*Divana-i Mashrab*, p. 9, aussi Joseph CASTAGNÉ, « Le culte des saints de l'islam au Turkestan », *L'Ethnographie*, 46, 1951, p. 70.)

3. Ms 157/I, fol. 12b ; *Qissai Mashrab*, p. 12-13.

4. Ms 157/I, fol. 13b ; *Qissai Mashrab*, p. 14.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE36 (P01 ,NOIR)

Que tu sois ivre mort ou dans un corps sain
Même si tu es Mansûr Hallâj [1], tu n'échappes pas à la mort

Que tu possèdes argent et or, ne serait-ce qu'une ceinture dorée
Tu soupires à chaque souffle, tu n'échappes pas à la mort

Mashrab, que tu veuilles être roi ou être mendiant
Tu soupires à chaque souffle, tu n'échappes pas à la mort

Ces mots bouleversent Bâzâr qui reconnaît en lui un authentique fou de Dieu, non un simple d'esprit. Il le bénit et lui enjoint de retourner chez ses parents. Là encore, l'hagiographie donne sens à cette folie juvénile. L'auteur veut faire comprendre que le jeune homme dont on a honte, dont les gens, même son père, disent qu'il est fou, celui-là est appelé à devenir un saint. Mais il ne s'agit pas simplement de prouver que Mashrab est un saint dès sa jeunesse et les premiers signes, il s'agit d'expliquer que le fol halluciné peut cacher un sage visionnaire. C'est parmi les simples d'esprit ou prétendus tels que se trouvent les qalandar, c'est ainsi qu'ils débutent dans la vie spirituelle.

Mashrab ne souhaite pas retourner auprès de ses parents, « l'amoureux de Dieu n'a ni père ni mère » explique-t-il, en suppliant Bâzâr Âkhûnd [2] :

Je suis venu brûler dans le feu de ton amour
Je suis venu voir ton visage pareil à la lune

La passion pour tes boucles s'est abattue sur moi
Je suis venu te demander un remède

Plongeur, je suis entré dans ton océan
Je suis venu pêcher la perle désirée

Si tu me demandes ô mon jardin de roses
Je suis venu, attiré par ta beauté

1. Célèbre mystique du Xe siècle qui mourut en martyr après avoir clamé « Je suis Dieu ».
2. Ms 157/I, fol. 17b ; *Qissai Mashrab*, p. 18-19.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE37 (P01 ,NOIR)

En esclave pécheur, je brûle de mes péchés
Je suis venu dire « Que Dieu me pardonne »

La caravane est partie, elle a rejoint son étape
Moi aussi je suis venu la rejoindre

Serveur, porte le verre au visage
Je suis venu boire le vin de l'Unité de Dieu

Ouvre à Mashrab la porte de la miséricorde
Je suis venu mourir auprès de ton amour

Ardent feu de l'amour, beauté féminine, perle rare, roseraie, cheminement spirituel, ivresse dévotionnelle – tout ceci relève d'une imagerie classique dans la littérature mystique turco-persane. Mashrab en use abondamment pour dire sa passion de Dieu. Mais il décrit aussi sa passion du maître soufi auquel il se soumet entièrement. Dans ce moment d'espoir, le jeune homme se veut fils de maître plus que de père et mère. Son arrivée dans le cercle de Bâzâr Âkhûnd n'est cependant guère appréciée des autres disciples qui lui reprochent ses frasques [1]. Le nouvel adepte attire l'attention des foules. Il chante l'érotisme mystique [2] :

Ce jour-là je t'ai connu ô tyran effronté
J'ai tant souffert dans l'espoir de revoir ta beauté

Au bazar de l'amour j'étais une perle coûteuse
Devant mes rivaux je suis devenu une nacre bon marché

Pareil au qalandar je me suis lamenté de ton départ
J'ai vécu tant de souffrances ô visage de fée

Mashrab, le feu amoureux a consumé ton cœur
Mon corps est devenu cendres, je suis détruit, je m'effondre

Il joue, surjoue même, l'érotisme. Un jour, Mashrab se rend sur la place centrale. Ce jour-là, il s'y tient une fête

1. Ms 157/I, fol. 18a ; *Qissai Mashrab*, p. 19.
2. Ms 157/I, fol. 18b ; *Qissai Mashrab*, p. 20.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE38 (P01 ,NOIR)

religieuse, peut-être la fête du sacrifice ou bien celle du ramadan. Le texte ne le précise pas. Alors que la fête bat son plein, Mashrab se dévêt et s'immerge entièrement dans le bassin de la place. La foule ébahie assiste au spectacle, le croit noyé, on envoie aussitôt quelqu'un avertir la mère de l'effronté. « Mon fils, lumière de mes yeux, que fais-tu ? » demande-t-elle consternée. Il se redresse et dit : « Mère bien-aimée, sois rassurée, Dieu m'a mené ici. » De retour chez Bâzâr Âkhûnd, Mashrab suscite de plus en plus l'indignation des disciples. Bâzâr, remarquant des traces de larmes sur son visage, lui demande : « Où étais-tu ? » Il répond : « Ma bien-aimée s'est moquée de moi, j'étais avec elle dans un lieu sûr, son mari est arrivé et m'a frappé avec son bâton, couvert de honte je me suis enfui. » Les disciples racontent alors : « Mashrab vous ment, il hurlait dans la rue, il s'est baigné dans le bassin de la place. » Bâzâr, déçu, leur dit : « Vous êtes injurieux, Mashrab n'a fait que révéler la débauche de cette province, désormais vous ne le verrez plus. » Le qalandar conclut : « Maître, cette province est bonne pour vous, c'est la route qui est bonne pour moi [1]. »

L'anecdote appelle plusieurs remarques. Les actes et les mots scandaleux de Mashrab sont des gestes et des paroles symboliques : le bassin est le lieu du rendez-vous amoureux où le mystique s'immerge ; il est aussi symbole du cœur empli de l'eau de la connaissance de Dieu ; il est enfin, comme le cœur, miroir où se reflète le ciel divin. La bien-aimée nomme, bien sûr, Dieu. Ils sont aussi des provocations : le qalandar vient gâcher la fête pour montrer au peuple que ses réjouissances religieuses ne sont que négligence et oubli de la foi. Le peuple, c'est ce mari qui chasse le saint homme ; au-delà, cette promise qui se moque, c'est la duperie du monde qui éloigne du Créateur. Le misérable fou – comme il se désigne souvent – choisit d'incarner la mauvaise consience de la société, y compris celle de ses représentants les plus pieux.

1. Ms 157/I, fol. 19a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 20-21.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE39 (P01 ,NOIR)

En dernier lieu – comme l'indique le recours à la mère, retour de la famille pourtant reniée en faveur du cercle soufi – cette histoire est celle d'un espoir brisé. Le jeune Mashrab croyait avoir trouvé son guide spirituel, sa vraie famille et sa patrie. Cette mésaventure lui apprend au contraire qu'il faudra tout quitter. C'est le début de l'errance [1] :

Jusqu'à quand, moi malheureux, serai-je dans la souffrance ?
Voulant m'unir à toi, mon cœur va de souffrance en souffrance
Dans l'exil, je suis le plus opprimé
C'est le décret divin qui fait tourner le ciel
Si je meurs de ce chagrin, mon dernier soupir sera souffrance

Toi voleuse de cœur, tu m'as rendu fou d'amour
Je te donne mon âme pour nous unir ô perle unique
Que faire ? Être couvert d'infamie pour ton amour
La souffrance s'est abattue sur ce possédé et l'a mené au désert
Si ton prétendant meurt, que t'importe cet amant ?

Sans atteindre l'union avec toi, mon âme est malade
Jour et nuit, je te cherche, je cours comme un assoiffé
Une nuit, un moment, mon âme s'effondra de tristesse
Mes soupirs ne te sont-ils pas parvenus ?
Pour que passe cette maladie, il me faut ta grâce

L'âme sans tourment peut-elle devenir amante ?
La rosée sans l'huître peut-elle devenir perle ? [2]
Le papillon sans la bougie brûlante peut-il s'enflammer ?
Ta parole sans voix peut-elle devenir légendaire ?
L'union à toi est un miel, l'éloignement est un poison

Dans la stupéfaction, je cherche l'union avec toi, mon idole
Sans cesse je te vois avec les yeux de l'imagination
Dans l'étourdissement, je parle comme un insensé
Dans la crainte d'un terrible au-delà, je pleure sur toi
À la fin, à la dernière heure, tout disparaîtra

1. Ms 157/I, fol. 20b-21a ; *Qissai Mashrab*, p. 22.
2. On croyait que c'était la goutte de rosée *(naysân)* tombée dans l'huître qui produisait la perle.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE40 (P01 ,NOIR)

Si tu es amoureux, ne voue pas ton cœur aux appétits
Ne dors pas, reste éveillé pour psalmodier le nom de Dieu
Ne sois pas négligent, ne t'enferme pas dans la douleur
Mashrab, ne te jette pas dans tous ces tourments
Si tu marches droit, tu te moques de ce que les gens disent

Devenu errant, Mashrab entre dorénavant en rupture, non plus seulement avec ses origines, mais avec son présent et son futur. Il ne sera pas cet enfant de Namangân, vivant non loin de ses parents, disciple d'un soufi local, qui célèbre chaque année les *mawsim* avec sa communauté. Il ne sera pas non plus l'idiot du village. Le vagabond se veut sans cesse marginal et marginalisé, méprisable et méprisé – se couvrir d'infâmie, être calomnié, dit-il – à l'image de ces « Hommes du Blâme » *(ahl-i malâmat)*, un terme repris par Mashrab lui-même [1]. Le « malamatisme » *(malâmatiyya)* était un courant mystique médiéval qui exhortait à agir de façon blamâble, condamnable, afin de protéger sa foi. Il fallait, pour la préserver, cacher sa dévotion aux autres comme à soi-même sous les apparences de la négligence et de la banalité religieuse [2]. Quoique malâmatî et qalandar ne s'identifient pas, les seconds ont souvent emprunté aux premiers.

Si je quitte Namangân, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?
Si je meurs dans une ville étrangère, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?

J'ai bu le vin d'amour, bouillant je déborde comme le chaudron
J'ai quitté ce monde périssable, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?

Les passions du mystère amoureux se sont abattues sur moi
Devenu fou d'elle, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?

1. Ms 157/I, fol. 22a ; *Qissai Mashrab*, p. 23.
2. Sur le malamatisme, voir SULAMI, *La Lucidité implacable. Épître des Hommes du Blâme*, trad. et prés. Roger Deladrière, Paris, Arléa, 1999.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE41 (P01 ,NOIR)

Je n'ai pas la patience de rester, je n'ai pas la force d'avancer
Il y a un grand feu dans mon cœur, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?

À Namangân je n'ai nulle part où rester, nulle part où aller
Si je cours le monde, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?

Personne ne connaît la vie de ce misérable Mashrab
Si j'en perds la tête, y aura-t-il quelqu'un pour me réclamer ?

Le récit reprend [1] : Mashrab monte sur une colline, regarde dans les quatre directions et affirme : « Du côté de Kâshghar, on dit qu'il y a un homme de Dieu. » Il avait entendu qu'un descendant d'Ahmad Kâsânî – mentionné plus haut – du nom d'Âfâq Khwâja vivait à Kâshghar et qu'il était un grand saint. Il se dit « plutôt que de partir sans but, je devrais me mettre au service de ce grand homme ». L'hagiographie entre ici dans l'histoire. Quelques brefs rappels s'imposent :

Ahmad Kâsânî est l'un des principaux maîtres soufis d'Asie centrale au XVI^e siècle. Versé dans les savoirs islamiques, grand connaisseur du *Mathnawî* de Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, il fut initié à l'ordre soufi naqshbandî, une confrérie fondée au XIV^e siècle à Boukhara. Devenu à son tour un maître de cet ordre, il s'installe à Kâsân mais se déplace régulièrement entre Samarcande, Boukhara et Namagân. Son enseignement est contenu dans une trentaine de traités écrits en persan. Ils forment un corpus général qui traite de la plupart des questions soufies (techniques spirituelles, notions ésotériques, grands personnages saints, etc.) du point de vue de la Naqshbandiyya. Ajoutons qu'Ahmad Kâsânî, agissant comme une sorte de conseiller politique et religieux, fut extrêmement influent auprès des sultans de Samarcande et de Boukhara [2]. Âfâq Khwâja (1626-1694) est un descendant

1. Ms 157/I, fol. 22b ; *Qissai Mashrab*, p. 24.

2. Il existe une littérature abondante sur ce personnage, essentiellement en langues orientales. Je me permets donc de renvoyer à deux articles dans lesquels je fournis ces références : « No Sufism without

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE42 (P01 ,NOIR)

d'Ahmad Kâsânî de la troisième génération. Il est né à Kâshghar, au Turkestan oriental. À la suite de son ancêtre, en digne maître naqshbandî soucieux de prêcher l'islam sunnite associé à une mystique sobre, Âfâq est le conseiller des sultans de Kâshghar et de Yârkand [1]. Ce n'est pas un hasard si Mashrab a entendu parler de ces hommes. Considérés comme des grands saints mystiques, ils sont aussi des personnages publics de leur temps, populaires et puissants.

Tandis que l'hagiographie évoque l'histoire et ses grands noms, Mashrab continue de croiser les figures habituelles, plus modestes, du monde des oasis centrasiatiques – cette fois, un berger [2]. Il l'apostrophe : « Eh berger, connais-tu ton vrai maître ? » Le berger répond : « Non, je ne le connais pas. » Mashrab : « Si je te dis qui est ton maître, que me donnes-tu ? » Le berger : « Ce mouton appartient à un autre, je n'ai rien à te donner », Mashrab : « Si tu n'as rien alors donne-moi ton chien, je te dirai qui est ton maître. » Le berger démuni lui donne son chien. Mashrab cite alors le nom de chacun des Compagnons de la Caverne [3]. Comme à l'accoutumée, la *vita* de Mashrab convertit le fait social – la rencontre avec un berger *(qûychî)*, personnage typique de la catégorie des pasteurs serfs – en conte symbolique, non l'inverse. Il est

---

Sufi orders. Rethinking *tarîqa* and *adab* with Ahmad Kâsânî Dahbidî (1461-1542) », *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2/1, 2009, p. 4-22 ; « Refonder plutôt que réformer : la Naqshbandiyya non-mujaddidî dans le monde turc (XVI^e^-XVIII^e^ siècle). Lecture de trois textes naqshbandî kâsânî », dans R. Chih, D. Gril et C. Mayeur-Jaouen (éd.), *Le Soufisme en Égypte et dans le monde musulman à l'époque ottomane (XVI^e^-XVIII^e^ siècle). État des lieux et perspectives*, Le Caire, IFAO, 2010, sous presse.

1. À nouveau, je me permets de citer un de mes travaux dans lequel le lecteur trouvera une biographie et une analyse de la pensée d'Âfâq Khwâja : *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005, ch. 2.

2. Ms 157/I, fol. 24a ; *Qissai Mashrab*, p. 25.

3. Yamlîhâ, Maksalminâ, Kashfûtat, Âzarfat Yûnîs, Yûwânîs Yûnîs, Yûnîs, Kashafat Yûnîs. Les noms diffèrent selon les versions du conte.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE43 (P01 ,NOIR)

fait référence au fameux épisode des Compagnons de la Caverne *(ashâb al-kahf)*, d'origine chrétienne, rapporté dans Coran 18:9-26 ainsi que dans plusieurs contes prophétiques [1]. Un berger et ses six fils trouvent refuge dans une caverne pour échapper à la persécution de leur religion par le roi. Lorsqu'ils veulent faire cesser les aboiements de leur chien pour ne pas attirer l'attention, le chien se met à parler et témoigne de sa foi. Après s'être endormis durant un temps indéterminé, ils sortent de la caverne. À leur sortie, le roi n'est plus le même, le nouveau souverain a adopté la religion des sept dormants. Dans ce cas-ci, il faut aussi comprendre la charge subversive de la réponse de Mashrab : ton maître, spirituel ou temporel, ce n'est pas ton seigneur, ce sont les héros de l'islam ; tu n'es pas le serviteur de ton protecteur, tu es celui des défenseurs de l'islam ; et ton chien n'est pas un misérable bien, c'est le chien sacré des Compagnons, Qitmir. Mashrab s'adresse à son chien [2] :

Ami muet, où que nous allions, nous serons ensemble
Au désert ou en ville, nous serons ensemble

Quels que soient les tourments, telle est la prédestination
Dans le bien, le mal, la joie, la tristesse, nous serons ensemble

Nous marcherons sans but à travers ce monde
Nous nous dirons tout, où que nous allions, nous serons ensemble

Comme Adham [3] nous renoncerons aux biens terrestres
Que nous allions à La Mecque, au temple, à Médine, nous serons ensemble

---

1. Une version tardive écrite au Turkestan oriental a été éditée et traduite : *Aṣḥābu'l-Kähf. A Treatise in Eastern Turki*, éd. et trad. Emine Gürsoy-Naskali, Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura, 1985.

2. Ms 157/I, fol. 24b ; *Qissai Mashrab*, p. 25.

3. Ibrâhim b. Adham (m. 777) est une figure emblématique du soufisme, comparable à celle du Bouddha : fils du roi de Balkh (Afghanistan actuel), selon la légende il rejeta l'habit princier et prit celui de mendiant. Il abandonna palais, femme et enfants pour mener une vie d'errance ascétique.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE44 (P01 ,NOIR)

Avant tout nous devrons trouver un maître spirituel
Que nous soyons jour et nuit à son service, nous serons ensemble

Mashrab, célèbre Dieu, tu as trouvé un ami
Où que nous soyons, que nous allions, ami sincère, nous serons ensemble

Le vagabond reprend son chemin en chantant avec son sitar [1] :

Mes infâmies font tant de bruit dans le monde, mais je suis seul
Prends garde au monstre du fleuve, tu es seul
Je suis enlacé à mon amante, mais pour les gens je suis seul
Moi, qalandar, je voyage seul à travers le monde
Comme le Simorg [2], je vole tout seul sans ailes

Ne convoite pas les arches et les voûtes du paradis
Ne convoite pas les biens spirituels et temporels
Ne convoite pas le tribut de Byzance et de Chine
Ne convoite pas les couronnes et les trônes mondains
Je reste pauvre, je traverse seul terres et mers

J'ai vu des créatures dont le cœur était déchiré par la tyrannie
J'ai vu des créatures dont le corps était fendu de douleurs
J'ai vu des créatures dont les yeux étaient exorbités dès l'aube
J'ai vu des créatures qui erraient à travers ce monde périssable
Chacune débordant de folie, mais sur terre comme sur mer je suis seul

[…]

1. Ms 157/I, fol. 24b-25b ; *Qissai Mashrab*, p. 26-27.

2. Le Simorg est un oiseau légendaire de l'Iran ancien. Dans le soufisme, c'est une métaphore de Dieu. Le poète mystique persan Farîd al-Dîn 'Attâr (XII^e^-XIII^e^ siècle) a popularisé son image dans le *Mantiq al-Tayr* (La Conférence des oiseaux) : un groupe d'oiseaux part à la recherche de son roi. Après bien des péripéties, au cours desquelles beaucoup perdent la vie, ils ne sont plus que trente. Ils arrivent au sommet de la montagne mythique Qâf et comprennent que leur roi Simorg est en fait en eux-mêmes, il est leur essence, les Trente Oiseaux (en Persan *Sî* = trente, *Murgh* = oiseaux).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE45 (P01 ,NOIR)

Prends garde, ne t'appuie pas contre le portail des palais
Prends garde, n'entre pas, ne te couche pas, ne te lève pas dans la fosse
Prends garde, ne rejette pas les hommes de Dieu et leurs tourments
Prends garde, ne renonce pas aux épreuves du désert malgré ses dangers
Te voilà entré dans les solitudes, seul comme le lion

Aujourd'hui ma tête résonne, je me suis enivré chez le tôlier
Je ne suis pas allé chez le maître, je ne suis pas allé écouter le brahmane
Sur le chemin vers toi, j'ai couru, je suis tombé, je me suis assis
Gracieuse, lorsque je t'ai vue, je me suis livré à Dieu
J'ai ainsi voyagé seul tout un cycle lunaire

Mashrab, dans ta folie tu demandes à t'entretenir avec l'amante
Détruis-toi, abandonne ton identité, pour aimer ton amante
L'anéantissement de ton être te fera peuple de l'amante
Même s'il n'y a pas d'accès à la chambre secrète de l'amante
D'autres ne pourront prendre ce chemin, excepté moi

Mashrab arrive à Andijân, dans la vallée du Farghâna. Grand marché agricole, la cité est prospère ; elle est gouvernée par des khans régionaux. Mais cela n'intéresse pas le soufi qui, après avoir reçu les leçons ésotériques des prophètes, répète leur épreuve [1] :

Je suis ivre de l'unité divine, je te supplie
J'ai bu le vin de « l'Alast [2] », je suis amoureux de ton visage

« Montre-toi Seigneur [3] » a dit Moïse mais rien ne survint
Je suis resté éveillé toute la nuit à hurler d'amour

Abraham a été jeté dans le feu par Nemrod le maudit [4]
Il a alors chanté, à mon tour c'est moi ce rossignol blessé

1. Ms 157/I, fol. 26b ; *Qissai Mashrab*, p. 27-28.
2. Citation de Coran 7:172 : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? »
3. Citation de Coran 7:143 : « Seigneur, montre-toi à moi pour que je te voie. »
4. Allusion à Coran 21:68.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE46 (P01 ,NOIR)

Joseph était en prison mais il avait droit au trône et à la couronne [1]
Moi, comme Jacob, je pleure des larmes de sang

J'ai traversé sept couches de terre et neuf ciels [2]
Comme le Prophète, je suis tout près de Dieu

Je me suis réfugié dans ton unité, ô l'Un à l'aide !
Mashrab dit : Dieu, je suis détaché de tout

À Andijân, le vagabond rend une visite pieuse *(ziyârat)* aux grands saints de la ville. L'errance de Mashrab prend par moments les apparences d'un pèlerinage, mais elle ne devient jamais véritablement pérégrination dévote. Comme si le marcheur ne quittait jamais les marges du monde : steppes, déserts, routes. Le texte ne donne d'ailleurs pas le nom des saints visités, à l'exception de la seconde étape du voyage de Mashrab en Farghâna, la ville d'Osh. Mais, là aussi, au milieu de cette ambiance populaire les jours de marché ou de pèlerinage, Mashrab ne connaît que solitude et désillusion [3] :

Ô lune, que puis-je faire, je suis couvert d'infâmie pour ton amour, je deviens fou

Le feu amoureux brûle dans mon corps, tu t'en moques, je me fais papillon

J'ai vu un moment le visage de cette lune, mais c'était un rêve

Est-ce une ruse de l'ennemi ou bien le décret de Dieu, je deviens étranger

Qui demande après les états spirituels de Mashrab, qui écoute ses plaintes ?

Il n'y a pas d'ami savant qui demande après mon cœur devasté, je suis détruit

---

1. Allusion à Coran 12:33-35.
2. Référence au voyage céleste de Muhammad (mentionné dans Coran 17:1 et détaillé dans les *hadîth*) au cours duquel il rencontre différents prophètes.
3. Ms 157/I, fol. 27a ; *Qissai Mashrab*, p. 29.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE47 (P01 ,NOIR)

Nouvelle déception, à Osh le qalandar ne trouve pas la voie vers Dieu. Ce lieu dépourvu de maîtres spirituels lui demeure étranger. Le recours à son mausolée réussira-t-il là où la ville échoue ? Le tombeau répondra-t-il à l'appel du pèlerin que les vivants n'entendent pas ? Mashrab se rend au lieu saint appelé Trône de Salomon *(takht-i sulaymân)* [1]. Le prophète est réputé avoir séjourné en ce lieu [2]. Mais le qalandar ne semble pas avoir trouvé l'intercession sur la colline sacrée qui abrite la trace du saint. Il a beau accomplir les circumambulations rituelles *(tawâf)*, c'est l'échec, comme le déplore cette oraison [3] :

Moi, faible étranger, je suis allé tourner autour de ton tombeau
Ensanglanté, je suis allé vers toi avec l'espoir de demander ton aide

Je suis venu avec l'espoir de m'unir à toi, de voir ta beauté
Fou comme un rossignol, je suis venu j'ai tant soupiré

Assoiffé, Mashrab va de porte en porte demander ta grâce
J'ai bu le vin de la sagesse, comme une tulipe j'étais en sang

Il quitte Osh et poursuit sa route vers Kâshghar. Affamé, assoifé, épuisé par plusieurs jours de marche, il

1. Le Trône de Salomon (mythique, non celui d'Osh) est décrit dans le légendaire musulman, en particulier dans les *Histoires des prophètes (qisas al-anbiyâ')*. Pour l'Asie centrale, voir AL-RABGHUZI, *The Stories of the Prophets. Qiṣaṣ al-Anbiyâ'. An Eastern Turkish Version*, trad. H. E. Boeschoten, J. O'Kane et M. Vandamme, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1995, vol. II, p. 409-423.

2. Selon J. Castagné, « Le culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan », p. 81-82 : « D'après une légende qui a cours au Ferghana, Salomon, considéré comme prophète par les musulmans, au même titre que Adam, Noé, Abraham, Jésus Christ, serait venu dans le pays à la tête de ses troupes, poussant devant lui une paire de bœufs, attelés à une charrue. Arrivé à l'endroit où se trouve la ville actuelle d'Och, il aurait arrêté ses bœufs en criant "Ho-Och", cri que poussent les laboureurs indigènes pour arrêter les bœufs pendant leurs travaux. Ce cri serait devenu, par la suite, le nom de la cité construite où Salomon se serait arrêté. »

3. Ms 157/I, fol. 27b ; *Qissai Mashrab*, p. 29.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE48 (P01 ,NOIR)

interprète ses souffrances physiques comme une épreuve d'amour spirituel. Il arrive enfin à Kâshgar, deuxième ville principale d'un royaume dirigé par des khans turcs musulmans, et part à la recherche d'Âfâq Khwâja. Il va de maison en maison [1] :

Ma jeune pousse, amie de mon âme, où es-tu ?
Dans ce jardin du cœur, fleur de ma bouche, où es-tu ?

Je serai en bien mauvais état si tu ne t'inquiètes pas de moi
Bonne amie de mon âme, où es-tu ?

Depuis de nombreux jours, je cherche à te voir
Je viens, douceur sur ma langue, où es-tu ?

Mes yeux en larmes, je reste dans le désert des tristes
La tristesse que tu m'imposes me fait gémir, où es-tu ?

Ton Mashrab est assoifé, son cœur est comme calciné
Je suis loin de toi, plaisir de mon âme, où es-tu ?

Il parcourt la ville et ses environs jusqu'à ce qu'il trouve la demeure du fameux maître naqshbandî [2] :

Moi, faible et blessé, j'arrive à ta porte
Je viens en larmes pour t'ouvrir mon cœur

Dans ma main, aucun présent ne t'est digne
Je ne viens qu'avec l'épine du péché dans la main

Ne me repousse pas, accepte ma honte
Je viens au bazar montrer mes infâmies

Je suis dans le bazar du monde, de la ville du néant
Moi, l'acheteur, je viens à toi avec mon âme pour solde

Prononce la grâce, guéris ma douleur
Moi, l'ami du tourment, je viens demander un remède

Mashrab le souffrant demande et supplie
Soulève ton voile, je viens chercher ton visage

1. Ms 157/I, fol. 28a ; *Qissai Mashrab*, p. 30.
2. Ms 157/I, fol. 28a ; *Qissai Mashrab*, p. 30.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE49 (P01 ,NOIR)

Outre son sens symbolique évident, la référence au bazar pourrait être une allusion au grand marché de Kâshghar, l'une des principales étapes du commerce caravanier à l'époque. Établi à la lisière de la ville, à l'est, le bazar se situe sur la route qui mène au lieu de résidence historique d'Âfâq Khwâja, un complexe religieux qui associe tombeau, mosquée, salle de rassemblement pour les soufis. L'action se passe probablement dans les années 1660. Au seuil, Mashrab chante une oraison qui célèbre la qualité de descendant du Prophète [1] :

Amis, en soupirant sans cesse, je suis allé de l'éternité à l'infini
Je suis venu en scandant Dieu le Très-Haut, Allah

Toi qui es le descendant du Prophète, ton nom est saint Âfâq
Toi qui ne me laisseras pas dans le désespoir, je suis venu à ta porte

Musulmans, je me suis jeté de l'éternité dans ce feu
C'est pourquoi je brûle jour et nuit en poussant cent cris

Montre-moi la voie, Âfâq Khwâja, toi mon protecteur
Je me suis égaré, je me suis perdu, j'ai cheminé vers l'étranger

Viens Mashrab, espère qu'il pardonnera tes fautes
Je suis venu honorer ce roi comme Hasan et Husayn

Âfâq Khwâja – nous dit l'hagiographe – entend l'oraison et dit à ses disciples : « Soufis, que se passe-t-il donc ? Un fou de Dieu est venu pleurer son amour, amenez-le moi. » Deux disciples, Mullâ Bâqî Âkhûnd et Mullâ Sâqî Âkhûnd, sortent et aperçoivent un jeune homme de forte stature, à la barbe épaisse, aux cheveux longs, complètement nu, les yeux enflammés. Ils l'amènent à Âfâq qui lui demande : « Toi le fou, d'où viens-tu ? » Il répond : « Je viens de Namangân. » Âfâq lui demande encore : « Connais-tu quelques vers de Hâfiz [2] ? » Et Mashrab de réciter deux

1. Ms 157/I, fol. 28b ; *Qissai Mashrab*, p. 31.
2. Hâfiz Shîrâzî, le fameux poète mystique persan du XIVe siècle.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE50 (P01 ,NOIR)

distiques. Âfâq l'interrompt et demande au qalandar un poème de lui [1] :

Aujourd'hui je suis venu voir mon roi Makhdûm-i A'zam
Comme son chien je suis venu frotter mon visage à sa porte

Ce jour-là, les anges ont installé la salle d'audience pour le jugement dernier
Toi l'alchimiste au regard magique, je suis venu faire changer mon cuivre en or

Partout dans le monde ta grandeur est célèbre
Ton esclave Mashrab est venu te saluer et te célébrer

Après la célébration de l'ascendance prophétique, ce court panégyrique loue l'ancêtre naturel et spirituel d'Âfâq Khwâja, Ahmad Kâsânî, appelé Makhdûm-i A'zam, littéralement le Grand Maître. C'est là une façon de suivre et de rappeler la succession initiatique qui mène du Prophète à Âfâq Khwâja. Du panégyrique, Mashrab passe à la supplication [2] :

Je suis venu supplier le grand homme de Dieu
Je suis venu demander protection au saint pareil au lion

Saisissant un poignard, mon amante m'a dit : Tends le cou
Moi, vil solitaire, je suis venu demander ton consentement

Ton qalandar Mashrab a posé sa tête sur ton chemin
Je suis venu chercher la lumière à ta porte

Suit une scène dans laquelle Âfâq regarde affectueusement le candidat, le prend dans ses bras et lui pose la tête sur ses genoux. Le jeune Mashrab retrouve la paix [3]. Plutôt que l'habituel rituel d'introduction dans un ordre soufi (prise de mains entre maître et disciple, don de la bure, et autres pratiques) auquel il est fait allusion dans les

1. Ms 157/I, fol. 29b ; *Qissai Mashrab*, p. 32.
2. Ms 157/I, fol. 29b-30a ; *Qissai Mashrab*, p. 32.
3. Ms 157/I, fol. 30a ; *Qissai Mashrab*, p. 33.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H7--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE51 (P01 ,NOIR)

vers qui suivront, tant ces gestes que cette atmosphère de componction renvoient à une certaine figure du père dans la confrérie soufie. Le maître accueille le disciple en père et l'introduit dans sa nouvelle famille, lors d'une sorte de retour à l'enfance du disciple au moment de son initiation.

Prends mes mains, ô mon maître, je perds patience
Mets-moi sur le chemin, ô mon maître, je perds conscience

Aujourd'hui je viens supplier mon saint
Je suis un orphelin, tête baissée, je perds mon calme

C'est Âfâq Khwâja qui t'aime et te nomme Mashrab
Je meurs à ton seuil, je n'ai plus d'angoisse

À la recherche de son véritable père, le nouveau venu dans la confrérie se dit orphelin *(yatîm)*. Il retrouve aussi son véritable nom, donné par le nouveau père. Bâbârahîm devient dès lors Mashrab. Retour à l'enfance jusqu'à la renaissance qu'il faut comprendre, bien entendu, dans le sens spirituel. Mais pour Mashrab – comme pour tout qalandar engagé dans une recherche effrénée – il s'agit d'une tentative de plus. À nouveau, il va falloir tout recommencer, tout revivre peut-être, pour dépasser une jeunesse qui n'en finit plus. Comme si la folie mystique abolissait la possibilité même de l'adulte. L'hagiographie raconte alors comment Mashrab devint disciple : sur ordre d'Âfâq Khwâja, il devint le serviteur du maître ; trois années durant, il se leva et s'inclina, porta le bois de chauffe ; puis il porta l'eau dans une outre pendant trois ans ; enfin il dormit une année entière sur le pas de la porte du maître, vêtu du même manteau, du côté du cuir pendant l'été et du côté du poil durant l'hiver [1]. Or déjà, les doutes surgissent. Il pense : « Cela fait sept ans que je suis au couvent *[dargâh]*, mon maître ne m'a appelé qu'une seule fois. Il me faut commettre un péché, car

1. Ms 157/I, fol. 30b ; *Qissai Mashrab*, p. 33.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE52 (P01 ,NOIR)

Dieu ne prête attention qu'aux pécheurs. Si je commets le péché d'adultère, mon maître me convoquera. »

Elle a promis qu'elle viendrait, le sommeil n'est pas venu
Je suis resté sur le chemin et j'ai regardé, elle n'est pas venue
Combien de rivaux malchanceux, elle n'est pas venue
Je meurs de son mal, le remède n'est pas venu
Je suis le martyr de l'amour, elle n'est pas venue

Si elle ne vient pas à moi, je me plaindrai lors du jugement dernier
Si elle ne me reconnaît pas, ne vais-je pas pleurer ou crier ?
Si elle n'est pas fidèle à moi comme elle le fut à un autre
Si elle ne m'appelle pas, c'est qu'elle n'a pas pitié de moi
La langue qui est douce pour tous est à moi bien amère

Je suis si fatigué hélas ! dans cette ville étrangère
Je suis si malade, s'il le faut prends mon âme
Je supplie tant ton visage de lune, dévoile ton visage
Je suis si ivre chaque nuit, serveur ressers-moi
Le jasmin, fleur de tous les bouquets, n'est pas apparu

J'ai si soif de te retrouver mon amie, où es-tu ?
Je marche vers mon amie en gémissant, où es-tu ?
Je cherche le lieu d'existence de l'inexistant, où es-tu ?
Secrète amie de mon cœur, paix de mon âme, où es-tu ?
Cent mille passions m'accablent, le conseiller n'est pas venu

Mon cœur s'emplit de tristesse, viens ma souffrance
Quoi que tu fasses, tu le fais toi-même, viens ma mélancolie
Souverain de tous les souverains, viens mon illustre
Mon roi miséricordieux, viens mon roi
Mon cœur reflète la rouille, le miroir n'est pas apparu

Je suis devenu esclave, j'ai commis des fautes mais je l'ignorais
Elle a pris un couteau pour me tuer, ô Dieu, mais je l'ignorais
Ma bonne étoile s'est éteinte, vint ma malchance, mais je l'ignorais
Saint Âfâq Khwâja était mon refuge, mais je l'ignorais
Ainsi ma bien-aimée n'est pas venue s'asseoir auprès de moi

Ascète, tu dis à Mashrab : Entre dans la mosquée
J'ai enroulé mon turban et suis entré sans faire de bruit

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE53 (P01 ,NOIR)

Il dit : Assieds-toi dans le mihrab, sois attentif
Réfléchis aux tourments qui sont entrés dans la mosquée
J'ai pratiqué l'ascèse tant de jours, Lui n'est pas venu

Cette ode [1] joue sur l'ambivalence classique de la jeune fille, de l'amante symbole d'Allah, où la quête mystique est passion amoureuse, la recherche extatique dans l'adolescence des sentiments. Si Mashrab ne conteste ni l'autorité ni la sainteté d'Âfâq Khwâja, il doute de sa confrérie, de l'ascèse et, au fond, de toute institution soufie. À la vie de « couvent » et aux exercices spirituels, il substitue l'exaltation du quotidien et l'hypertrophie des visions. Ainsi, nous est-il rapporté, allant faire ses ablutions, Mashrab aperçoit une servante qui lui dit : « Mashrab, cela fait sept ans que je t'aime, si aujourd'hui tu ne viens pas avec moi, au Jugement dernier je t'accuserai d'être pécheur », Mashrab : « Dieu, tes servantes accablent mon âme [2]. » Cet appel divin que le qalandar prétend entendre contredit délibérément la patience et la discipline du cheminement soufi. Âfâq, décrit comme vêtu de rouge et portant sabre, condamne Mashrab : « Soufis, emparez-vous de lui, il sent son Mansûr Hallâj […] personne n'a jamais rien fait de si terrible [3]. » Malgré sa condamnation, Mashrab continue de chanter la chair de l'amour mystique :

Si je déclare mon amour, les âmes et le monde s'enflamment
Si j'explique le secret de mon amour, les foyers aussi s'enflamment

Si une étincelle du feu amoureux touche un être, il hurle
Sans plus de patience, son cœur et son sein s'enflamment

Sans foyer, séparé de toi, je brûle continuellement
Quand je dis ton nom « amante », ma langue brûle de délice

1. Ms 157/I, fol. 31b-32b ; *Qissai Mashrab*, p. 34-35.
2. Ms 157/I, fol. 32b-33a ; *Qissai Mashrab*, p. 35.
3. Ms 157/I, fol. 33b-35a ; *Qissai Mashrab*, p. 36-37.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE54 (P01 ,NOIR)

Quel jour terrible, amante, être séparé de toi
Par mon souffle, la terre et la mer s'enflamment

Amante, je veux raconter tes qualités avec ma langue
Ma langue est muette, mes yeux en larmes, tous mes os brûlent

Je suis abattu de douleur, tu ne viens pas t'inquiéter de mon état
Tes soucis sont bien différents, mes soupirs enflamment mon cœur

Amante, n'octroie les douleurs de Mashrab à aucun autre
Si lors du jugement dernier je hurle, le paradis brûlera éternellement

Il s'adresse à Âfâq Khwâja [1] :

Vas-tu me tuer ou bien me brûler ?
Vas-tu m'accabler de souffrances ?

Après m'avoir montré un des mille jardins du monde
Vas-tu m'envoyer aux pieds de la Ka'ba ?

Après m'avoir jeté à terre, m'avoir humilié devant tous
Vas-tu m'arracher les ailes et les plumes comme l'oiseau ?

Ô faucon de Dieu, tu as fait virevolter mon cœur
Vas-tu l'attirer par l'appât ou le filet ?

Moi le martyr amoureux, enveloppe-moi dans le suaire
Vas-tu remplir mon sein de sang rouge ?

Quand il entrera au paradis, donne du vin à ce pur
Vas-tu me pendre à la potence ?

Ô Allah, si en mon cœur je pense à un autre que toi,
Vas-tu découper mon corps en deux ?

Tous les tourments me sont tombés dessus
Vas-tu brûler Mashrab dans le feu amoureux ?

Premier martyre de Mashrab annoncé dans ces vers. Âfâq ordonne qu'on le saisisse, il sort alors de sa poche son sceau *(muhr)* – symbole de pouvoir et instrument

1. Ms 157/I, fol. 34b-35a ; *Qissai Mashrab*, p. 37.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE55 (P01 ,NOIR)

talismanique – le rougit au feu et l'applique sur la nuque de l'infortuné, là où – précise le texte – se trouve le nerf du désir sexuel *(âdamzâdnîng shahwatînî jâyî)* [1]. Quelle que soit la conception physiologique au fondement de cet acte, il est intéressant de noter que l'ambigüité érotico-mystique n'est pas exclusivement métaphorique, du moins pas encore. Une caractéristique des qalandar est précisément la lutte contre le désir charnel à l'aide de techniques parfois violentes (sexe noué ; chair calcinée, lacérée ; marquages au fer rouge, etc.). Mashrab remercie Âfâq de lui avoir retiré ce vice. Ce qui se joue également dans ce châtiment cruel, c'est, au fond, le rituel de passage du jeune fou de Dieu qui, estropié, du moins marqué au fer rouge, s'engage totalement dans la voie qalandarî. Il est dorénavant errant dans l'espace, toujours à la recherche du lieu d'accès à Dieu et, dans le temps, au sens où il ne pourra désormais plus suivre les cycles de vie des autres hommes. Perdu dans une jeunesse étrange, il ne sera pas disciple, jamais maître, il ne sera pas non plus mari et père.

Mon protecteur, guide-moi, je suis égaré
Je suis en retard aujourd'hui à ta cour

Tel un chien avec son collier, je suis à ta porte
La marque du sceau au cou, je viens m'excuser

Mashrab est un soûlard, un infidèle, ton disciple le plus minable
Sois mon protecteur, encore une fois, je suis égaré

1. Ms 157/I, fol. 35a ; *Qissai Mashrab*, p. 38.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE56 (P01 ,NOIR)

Envers et contre tous

Mashrab quitte Âfâq Khwâja et part pour Yârkand, capitale du royaume. Son arrivée fait sensation dans les rues de la ville. Tandis qu'une foule se presse pour voir ce qalandar nu aux cheveux longs, les yeux exorbités, le gouverneur local *(hâkim)* en personne ainsi que les élèves d'un imam lui rendent visite. La curiosité cède à la vénération, au moins au respect, car les soufis ont toujours été accueillis et protégés à Yârkand. Depuis le XIV^e^ siècle, la ville cultive une tradition mystique qui considère le soufisme comme le cœur de l'islam. Il n'est donc pas suprenant de lire que lesdits élèves, fortement impressionnés, adoptèrent la voie qalandarî à leur tour[1]. Cet épisode hagiographique illustre la popularité des pratiques qalandarî à Yârkand. Cependant, qu'il s'agisse des groupes constitués de disciples vagabonds, ou bien du respect des autorités politiques et religieuses, tout cela Mashrab le rejette.

Le gouverneur convie Mashrab dans sa demeure. Il étend une nappe de brocart pour y asseoir le saint homme… qui se met à uriner sur le précieux tissu ! Le *hâkim* s'exclame : « Cette nappe t'honore, pourquoi as-tu fait cela ? » Réponse de Mashrab : « Je pisse par respect, car d'où viens-tu ? » Réponse du gouverneur : « Je viens de la terre », Mashrab dit alors que, s'il en est ainsi, mieux vaut uriner sur du brocart que sur la terre, origine et

1. Ms 157/I, fol. 35b-36a ; *Qissai Mashrab*, p. 38.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE57 (P01 ,NOIR)

destination de l'existence. L'histoire moque le luxe et la richesse des puissants ; les réponses de Mashrab retournent les valeurs coutumières et renvoient l'élite à la condition première de tous les hommes. Tel est le rôle social du qalandar, parodier les conventions pour exhiber leur indécence et leur vulgarité. Autre provocation – typique de la Qalandariyya – Mashrab s'installe dans le jardin du gouverneur et ordonne à son serviteur Pîrmast [1] de lui préparer l'eau de son narguilé. Il sort le hachich *(bang)* de son sac, bourre son narguilé et enfume le jardin en déclarant [2] :

Le premier pas, vers le tôlier, c'est par amour
Le second, celui de l'homme complètement nu, c'est par amour

À Boukhara sont les débauchés, au Cachemire sont les drogués
Shâh Mashrab a abandonné Andijân, c'est par amour

La fumée de mon hachich colore la cour de la mosquée en vert émeuraude
Ceux qui s'abstiennent de hachich sont condamnés aux tréfonds de l'enfer

Il empoigne son sitar et chante :

Venu au monde, j'ignorais que je me noierais dans son lac
Sans force, j'ai prononcé quelques mots

Entré dans l'auberge, je me mis à brûler
Entré dans la mosquée, je gelai comme la glace

Ascète, à toi la prière, à moi la bouteille de vin
Le millier de rites, je les échange contre une fiole de vin

Servi par le tôlier, j'ai bu le vin de l'unité de Dieu
Comme Mansûr, je vais me pendre à la potence

Partout dans le monde se répand la réputation de ma folie
En un seul geste amoureux, je traverse les deux mondes

1. On trouve aussi Sarmast.
2. Ms 157/I, fol. 37b-38a ; *Qissai Mashrab*, p. 40.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE58 (P01 ,NOIR)

Amis, ne condamnez pas Mashrab l'insensé
Car j'ai choisi le chemin de l'exil

Le mystique ne s'attaque pas qu'aux puissants. Il souhaite aussi choquer le bon peuple et figurer l'âme damnée de la bonne société. Alors qu'on épie les moindres mouvements de Mashrab, la bête curieuse – dont le regard, selon le biographe, perce le cœur des hommes – lance aux spectateurs : « Peuple de Yârkand, ma pisse vaut plus que cent de vos marques de respect. » Il remonte le pan de sa chemise et urine devant eux. Et les gens de déplorer l'attitude de ce pauvre « camé » *(bangî)* [1]. Mashrab quitte Yârkand. « Sans savoir où il va, il se souvient qu'un descendant de 'Alî, Ja'far Sâdiq, est enterré à Khotan [2]. » Il décide d'y aller. Une fois arrivé sur les lieux, des mollahs viennent à sa rencontre et assistent à un spectacle sidérant : Mashrab est en train d'uriner dans un canal d'irrigation *(arîgh)*. Réaction immédiate des mollahs : « Doit-on respecter ce qalandar insensé ? Il a violé la loi, il doit être exécuté. Attrapons ce camé ! » Mashrab rétorque en susbtance : « Âkhûnd [3], vous lavez l'eau avec votre science, avec ma pisse je réunis l'enfant à sa mère, quel mal y a-t-il à cela ? » Ils demandent : « Et pourquoi n'as-tu pas pissé par terre ? » Mashrab répond que les saints attendent sous terre le Jugement dernier et que tous les hommes viennent de la terre, il ne faut donc pas la troubler. Alors les mollahs acquiescent et lui

1. Ms 157/I, fol. 39a ; *Qissai Mashrab*, p. 42.

2. Ms 157/I, fol. 39a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 42. Ja'far Sâdiq (702-765) est le sixième imam de l'islam, vénéré dans le soufisme comme commentateur ésotérique du Coran, lié également aux sciences divinatoires. Au Turkestan oriental, l'imam est associé à des légendes d'islamisation résumées dans Jules-Léon DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute Asie 1890-1895*, 1897-1898, Paris, Ernest Leroux, vol. III, p. 27-31. Le lieu saint auquel se réfère Mashrab est situé à Niya, plus à l'est, et non à Khotan.

3. Équivalent de mollah.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE59 (P01 ,NOIR)

souhaitent la bienvenue dans la province de Khotan [1]. L'intérêt de cette histoire tient à deux éléments : d'une part, la souillure qui correspond à un mode de provocation qalandarî et dont le rôle est de déranger les habitudes sociales et morales ; de l'autre, le retournement ou le déplacement des notions de pur et d'impur, de licite et d'illicite au nom d'une vérité supérieure qui renvoie systématiquement à la condition humble, sinon misérable, de l'homme. Notons enfin l'absence totale de détails sur le mausolée de Ja'far Sâdiq et sur la supposée visite pieuse du qalandar sur ce lieu saint. Le pèlerinage est donc secondaire, n'étaient ces quelques vers [2] :

Dieu merci, celle qui rend mélancolique est arrivée
Celle qui donne peine, au visage de rose, est arrivée

En dévoilant toute la beauté de Dieu au peuple
Celle qui parcourt les steppes de mon corps est arrivée

Des jours durant, dans le désert de Khotan, je l'ai demandé
Ja'far Sâdiq le saint de ce temps est arrivé

Au jour dernier, ton Mashrab hurlera en pleurant
Je hurlerai, je demanderai mon ami, il viendra

Une fois dans la ville de Khotan, un nouvel incident comique, passablement grossier se produit [3]. Alors que les mollahs s'asseyent et conversent adossés au fronton *(pishtâq)* [4], l'un d'eux sent un liquide couler le long de sa nuque, il secoue ton turban, l'enlève de sa tête et demande à un étudiant : « Mais d'où vient cette eau chaude ? » L'étudiant répond : « C'est ce qalandar qui a pissé sur vous ! » Le mollah : « Emparez-vous de lui, il doit mourir ! » Il brutalise Mashrab en vociférant : « Sale

1. Ms 157/I, fol. 39b-40a ; *Qissai Mashrab*, p. 42.
2. Ms 157/I, fol. 41b ; *Qissai Mashrab*, p. 44.
3. Ms 157/I, fol. 40b-41a ; *Qissai Mashrab*, p. 43 (passage tronqué dans le texte ouzbek).
4. Sans doute le fronton d'une mosquée ou d'une madrasa, il forme un porche voûté.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE60 (P01 ,NOIR)

drogué, tu m'as offensé, pourquoi as-tu agi ainsi ? » Mashrab répond : « Tu affirmes que l'eau qui s'écoule sept fois devient pure *[halâl]*, ma pisse en tombant de ce porche s'est écoulée quatorze fois, comment serait-elle impure *[harâm]* ? » Même jeu d'inversion des catégories du pur et de l'impur, où l'impureté de l'urine gagne la pureté de l'eau qui s'écoule, d'une pureté double puisqu'elle s'écoule de plus haut. Le mollah rentre sa colère et demande : « Connais-tu la science des Traditions prophétiques *[hadîth]* ? » Mashrab répond en posant plusieurs problèmes tirés de l'ouvrage *La Noble niche (Mishkât-i sharîf)* [1] et demande à son tour : « Explique-moi le sens de ces expressions. » Le mollah donne une première solution, en ajoute une deuxième après quelques difficultés mais reste silencieux pour la troisième. Ses étudiants sont à leur tour incapables de la trouver, toutefois l'un d'entre eux fait à cet instant même l'expérience d'une vision mystique. Mashrab donne la solution et conclut : « Mollah, voilà un bien mauvais travail, ce qalandar possède lui la science des états mystiques *['ilm-i hâl]*. » Chacun, mollah et élèves, présente alors ses respects à Mashrab [2]. Deux éléments sont à retenir ici encore : Mashrab, selon son biographe, possède le savoir islamique classique, celui du cursus de l'école coranique ; mais ce savoir est inférieur à celui de la science des états mystiques. On retrouve un discours commun du soufisme qui défend un savoir supérieur à celui, didactique et littéral, de la madrasa, mais sans renier ce dernier.

De même qu'il surpasse la connaissance, le qalandar se passe des livres. Mashrab avait l'habitude d'écrire sur une planchette de bois *(yâghâch)*. Un élève demande au

1. Célèbre compilation de *hadîth* fondée sur la *Sahîh* d'Al-Bukhârî, composée par Al-Khatîb al-Tabrîzî (m. 1340-1341). De son vrai titre *La Niche des lanternes (Mishkât al-masâbîh)*, l'ouvrage faisait partie des classiques à étudier au cours de la formation en madrasa.

2. Ms 157/I, fol. 41a ; *Qissai Mashrab*, p. 44.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE61 (P01 ,NOIR)

mollah de rassembler les dits de Mashrab dans un livre. Le mollah pose la question à Mashrab qui lui donne cette réponse : « Il ne sera tiré aucun livre de moi, s'il y en avait un les mystiques *[ahl-i mahabbat]* seraient désemparés. » Et il jette ses livres au feu. Il quitte la ville en chantant [1] :

Pour me divertir, je suis allé de l'isolement vers la foule
Comme le rossignol dans l'excitation, je suis allé dans ton verger

Si, comme Jacob, je pleure du sang, ne me réprimandez pas
Pleurant la mort de mon Joseph, je suis allé à la Maison de tristesse [2]

Ô musulmans, je tourne autour des martyrs de Khotan
Comme pour cueillir la tulipe des steppes, je suis allé dans le désert de Khotan

Peux-tu me révéler où se trouve le jardin de printemps ?
Ivre mort, taché de vin, j'y suis allé

Serviteur, porte la coupe pleine de vin au nom de Mansûr
Mon corps en harnais, mon squelette en licou, ainsi je vais

Autre ghazal [3] :

Je poussais des cris de rossignol, je suis allé à ton verger
Mon cœur oppressé, je suis allé au jardin de jasmin

Mon cœur troublé ne s'ouvre jamais comme un bourgeon
La douleur a quitté mon cœur, c'est pourquoi je suis allé à Khotan

Je suis de la communauté du Prophète, je suis l'ami des Quatre Califes
Je suis allé en pèlerinage auprès de Saint Ways al-Qaranî [4]

---

1. Ms 157/I, fol. 42a ; *Qissai Mashrab*, p. 45.
2. La *bayt al-huzn* ou *bayt-ahzân* construite par Jacob.
3. Ms 157/I, fol. 42a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 45.
4. Un saint soufi légendaire, contemporain du Prophète. Il représente le type du mystique inspiré, initié sans la médiation d'un maître

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE62 (P01 ,NOIR)

Les mots de Mashrab ont le prix des pierres précieuses
Je suis venu parmi le peuple en maître des mots

Mashrab retourne en direction du désert de Khotan. Il aperçoit un paysan *(dihqân)* qui se met à déclamer des vers de Mashrab de manière incorrecte. Mashrab se place derrière le laboureur et se met à saccager son champ. Le paysan s'exclame : « Eh ! imbécile, pourquoi saccages-tu mon champ ? » Mashrab rétorque : « Je ne suis pas aussi imbécile que toi qui saccages mon travail ! » Le paysan : « Quel est donc ton travail ? » Mashrab : « Mon travail c'est le ghazal que tu déclames, quand tu le récites tu le détruis mieux que ne le ferait le feu [1] ! » L'humour ravageur du poète qalandar, qui repousse toute intellectualité, écrite comme orale, n'épargne personne. Qu'ils soient mollahs, étudiants ou paysans, tous sont tournés en ridicule. Le fou de Dieu continue son exploration du monde des oasis centrasiatiques.

Sans transition ni explication, si ce n'est la mention d'un voyage instantané, à l'instar d'autres saints musulmans, l'hagiographie décrit ensuite les aventures de Mashrab à Ili, au nord-ouest du Xinjiang actuel [2]. Retour à l'histoire néanmoins puisque l'auteur précise qu'à l'époque – nous sommes sans doute proches des années 1680, Mashrab aurait dans les 40 ans – le gouverneur *(hâkim)* d'Ili était Qûntâjî, c'est-à-dire le khan mongol djoungar Galdan (1644-1697). Rappelons que ce dernier conquiert le Turkestan oriental en 1678-1679 et met fin au royaume de Yârkand. Tandis qu'il réside en souverain à Ili, c'est Âfâq Khwâja, le maître soufi, en principe son vassal, qui devient roi de Yârkand et d'une large partie du Turkestan

spirituel. Voir Farid-ud-Din 'ATTAR, *Le Mémorial des saints*, trad. Abel Pavet de Courteille, Paris, Éd. du Seuil, 1976, p. 27-37.

1. Ms 157/I, fol. 42b ; *Qissai Mashrab*, p. 46.
2. Ms 157/I, fol. 43a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 46-47.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE63 (P01 ,NOIR)

oriental [1]. Le récit continue. Qûntâjî avait une fille. Accompagnée de sa centaine de servantes, elle se promène à cheval dans la steppe et se retrouve face à Mashrab. Le vagabond chante alors la beauté de cette fille mongole et se dirige vers elle pour lui déclarer son amour. Cette improbable histoire d'amour est, en réalité, une allégorie de la conversion. La fille du khan s'adresse à Mashrab : « Qalandar, jadis le shaykh San'ân était un saint qui avait quatre cents disciples, il aimait une fille chrétienne *[tarsânî]*. Il renonça à sa religion et devint idolâtre *[butparast]* [2]. Maintenant, toi tu m'aimes, je suis une enfant kalmouke [3], adopte ma religion et je t'appartiendrai. » Il répond par ces vers [4] :

Dans la ville du néant, l'amour a rendu l'amant fou
L'amour lui a fait apparaître les saints et les prophètes

Le Prophète a illuminé le soleil et la lune
Je me prosterne à la lumière, le sens de l'amour s'éclaire

À l'âge de 70 ans, tu t'es vendu Bâyazîd [5]
Regarde dans le bazar de la sagesse tout ce commerce de l'amour

Tous, Shaykh Shiblî [6], Shaykh 'Attâr [7], Hallâj

1. Voir A. PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005, p. 125-130.

2. La légende de Shaykh San'ân apparaît dans Farîd-ud-dîn 'ATTAR, *Le Langage des oiseaux*, trad. Garcin de Tassy, Paris, Albin Michel, 1996, p. 85-107.

3. Le nom utilisé en Asie centrale pour désigner les Mongols djoungars. Elle rappelle ainsi qu'elle est de religion bouddhiste lamaïste.

4. Ms 157/I, fol. 43b-44a ; *Qissai Mashrab*, p. 47.

5. Abû Yazîd al-Bistâmî (environ 777/778-848/849) est un mystique du Khurâsân, célèbre pour ses dits extatiques *(shatahât)*.

6. Abû Bakr Shiblî (861-946), poète mystique bagdadien, également célèbre pour ses *shatahât*.

7. Farîd al-Dîn 'Attâr (environ 1142-1220), grand poète mystique persan.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE64 (P01 ,NOIR)

Tous ces amoureux se sont enivrés, l'amour mena celui-là à la potence

Nasîmî a blasphémé, il fut écorché vif [1]
L'amour a fait raconter sa chair et ses os à travers le monde

Shaykh San'ân avait quatre cents disciples à son apogée
Il vit la chrétienne et l'amour en fit un porcher chrétien

Écoute, sache que Mashrab ne connaît aucune quiétude
L'amour le fait parler du dehors mais le fait voir au-dedans

Le soufi ajoute : « Bouddhiste, Dieu te fait parler ainsi et me fait venir ici. Que faire ? » Suivi de deux distiques où il exprime le désespoir du dilemme [2] :

Je ne saurais vivre parmi les chrétiens comme Shaykh San'ân
Je ne saurais m'incliner face à l'idole sans brûler son temple

Mashrab, les merveilles du monde sont bien ingrates
Je ne saurais être Salomon sans renoncer au trône

Dans un premier temps, il semble se soumettre en assurant : « Chère fée, je suis amoureux de toi, quoi que tu ordonnes, je le ferai. » La princesse demande à une servante de l'emmener dans son palais. Elle installe le vagabond dans le harem où il est nourri. La princesse rejoint Mashrab et commande à une servante : « Emmène ce fou de Dieu au campement *[yâylâgh]* de Kökshîr, il y fera paître mes trois cents chameaux. » Après avoir passé plusieurs étapes, il arrive au campement, en pleine steppe [3]. Il choisit un chameau et le monte. Il passera trois ans ainsi, à boire de l'eau de pluie, à manger des herbes et des racines, et à faire paître les chameaux [4]. L'histoire

1. 'Imâd al-Dîn Nasîmî (1369-1417), poète mystique et martyr d'Azerbaïdjan usant de la science symbolique des lettres, dite hurufisme. Accusé d'hérésie, il est écorché vif à Alep.
2. Ms 157/I, fol. 44a ; *Qissai Mashrab*, p. 47.
3. Ms 157/I, fol. 44a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 48.
4. Ms 157/I, fol. 46a ; *Qissai Mashrab*, p. 49.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE65 (P01 ,NOIR)

d'amour tourne à l'épreuve ascétique. Le texte le dit clairement : « Mashrab est indifférent à l'amour de cette fille, son intention est en réalité de lui éviter l'enfer, il se dit que, peut-être, elle deviendra musulmane et accédera au paradis [1]. » C'est le véritable enjeu de cette étape dans l'errance du saint qalandar – enjeu de conversion, d'islamisation parmi les infidèles. Durant trois années encore, il fait paître les chameaux des Mongols. C'est alors que Qûntâjî apprend son existence et son amour pour sa fille, il ordonne qu'on le fasse venir. Mais Mashrab refuse de se déplacer, il ne prononce plus que le mot « Dieu ». Qûntâjî exige que sa fille se rende auprès de lui pour s'enquérir de son état. Elle se pare et se maquille avant de le voir. L'hagiographie transfigure la princesse mongole, qui devient beauté de Dieu. En la voyant, Mashrab compose ce poème [2] :

Pour un seul de tes regards je donnerais toutes les beautés
Pour tes grands yeux noirs je donnerais raison et folie

Si tu soulèves ton voile, amante, et me jette un regard
Je donnerai mon âme et ma concubine

Si ce serveur me met un verre dans les mains
Pour une œillade je donnerai tout mon vin

Si comme Joseph cette beauté s'approche de moi
Je donnerai la Ka'ba et les temples à idoles

Si tu me dis de te donner mon âme, belle idole
Je donnerai mon âme avec virilité

Si le tir de ton cil prend mon âme pour cible
Je donnerai mon cœur et mes émotions

Si tu me promets de me montrer ton visage
Je donnerai le vin de l'unité divine

Si tu t'habilles de rouge, belle silhouette
Je donnerai ma folie et mon délire

1. Ms 157/I, fol. 46a ; *Qissai Mashrab*, p. 50.
2. Ms 157/I, fol. 46b ; *Qissai Mashrab*, p. 50-51.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE66 (P01 ,NOIR)

Si moi Mashrab je coiffe tes boucles, l'envie viendra
Je laisserai la brise peigner tes boucles

Ainsi que ce poème [1] :

Ma belle idole se fait plus belle
Pour répandre mon sang, elle se drape de rouge

J'ignore avec quel prétendant elle se trouve
Ni avec qui elle a bu le vin qui brûle son visage

J'ai cru que ses yeux noirs étaient un sortilège
Car Dieu a voulu aussi la faire infidèle

Son ruban fait se déployer ses cheveux
Sa chevelure s'enroule jusqu'à ses hanches

Mashrab, quand tu jetteras la tulipe par terre
Ta douleur s'enflammera pour brûler ta poitrine

Le lyrisme de l'amour mystique – que nous avons rencontré à maintes reprises dans la poétique de Mashrab – prend place dans l'évocation paradoxale d'une infidèle afin de redoubler la difficulté de l'épreuve. Entre tentation et égarement, l'amoureux cherche Dieu à travers la princesse transfigurée. Elle lui dit : « Toi le fou, ton Dieu est le bon, ta religion est la juste, mais adopte ma religion puis tu chanteras ton amour. » Il répond : « Toi la bouddhiste, deviens musulmane » et il prononce ces vers [2] :

Soudain l'amante me regarde dans les yeux
Elle soulève son voile et me lance une œillade

Cette bien-aimée sait comme je l'aime
Elle vole ma raison et enflamme mon âme

1. Ms 157/I, fol. 47a ; *Qissai Mashrab*, p. 51.
2. Ms 157/I, fol. 47b ; *Qissai Mashrab*, p. 52.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE67 (P01 ,NOIR)

Je regarde cette bouddhiste, la religion m'échappe
« Adore-moi » dit-elle, mettant une écharpe [1] à mon cou

Au jour dernier, mon esprit sera secrètement recréé
Elle attise le feu amoureux dans mon âme

À partir de la terre, le corps de l'homme a été créé
Que faire ? Le tir de son cil a touché mon sein

Mashrab a couru le monde, il n'a pas trouvé un seul homme
Mais Dieu soit loué, dans la ville d'Ili j'ai trouvé un homme

Le soufi résiste à la tentation de l'apostasie et persiste à reconnaître dans la belle infidèle la manifestation d'Allah. Il réplique : « Dis "il n'y a de Dieu sinon Dieu et Muhammad est son Prophète" », c'est-à-dire la profession de foi islamique. Elle résiste à son tour et dit : « Sois patient, tu as toujours négligé ma croyance, tu n'as qu'à te convertir à ma religion seulement en apparence *[zâhirda]*. » Mashrab comprend le stratagème. Il s'agit à nouveau d'une technique *malâmatî* qui dissimule et protège sous l'apparence de l'apostasie la réalité de la foi. Il chante son amour mystique [2] :

Elle est le péril de mon âme, regardez ses sourcils noirs
Regardez ses boucles noires le long de ses joues

Les anges et les fées ont honte, le soleil et la lune la jalousent
Celui qui la voit devient son esclave et contemple sa beauté de lumière

Parfois elle porte une tunique rouge, elle met un ruban rouge
Elle fait des coquetteries, elle fait des avances, regardez

Parfois elle arque les sourcils, elle lance une flèche de cil
Elle cligne de ses yeux noirs, elle fait des ruses, regardez

1. Je traduis ainsi le mot *zunnâr* (un élément important dans la légende de Shaykh San'ân) qui signifie aussi la ceinture portée par les chrétiens, le fil des brahmanes ou encore le rosaire hindou. Dans un contexte lamaïque, il me semble que l'écharpe traduit mieux l'objet rituel.

2. Ms 157/I, fol. 48a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 52-53.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE68 (P01 ,NOIR)

Moi Mashrab, je désespère, je mendie pour la retrouver
Je me consume dans l'exil, regardez les tourments de l'amie

Et cet autre ghazal [1] :

J'irai roder autour de la maison de mon amie
Attaché à son chien, je pousserai des gémissements

Médecin, les souffrances qu'elle cause ne me suffisent pas
Ne trouve pas de remède à mes maux

Tranche ma tête avec la lame de ton charme
Vers qui sinon vers toi pourrait-elle divaguer ?

Quand je songe à tes boucles musquées
Ces pages prennent le parfum du basilic

Si l'amour embrase le cœur de cet amant
Comment dissimuler le feu dans mon sein ?

Tu révèles ton visage de rose, tu me tues
Et tu donnes vie à mon corps

Mashrab, tu n'as goûté qu'une goutte de vin
Et tu es le sultan du peuple des amoureux

Comme découvrant Dieu, il se jette aux pieds de la princesse kalmouke et déclare sa dévotion : « Bouddhiste, sois sans inquiétude, je te vénère comme un chien, je viens à toi docilement. » Elle descend de cheval et tous deux enfourchent le chameau. Nouvelle scène de lyrisme érotico-mystique [2] :

Amante, je veux rester à me consumer dans le feu amoureux
Comme le papillon, je veux tournoyer sans cesse autour de toi

Mois et années, je marche à travers les steppes de l'amour mystique
Je veux retrouver ton troupeau et le campement de tes charmes

1. Ms 157/I, fol. 48b ; *Qissai Mashrab*, p. 53.
2. Ms 157/I, fol. 48b ; *Qissai Mashrab*, p. 53-54.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE69 (P01 ,NOIR)

Tant d'années, je n'ai cessé de te chanter des louanges
Je veux galoper à travers tes jours et tes nuits

Pour clamer ta beauté jusque dans la mer d'amour
Je veux prendre le mur d'Alexandre et battre le tambour

Mashrab, va vivre à Khotan et avale ce sang noir
Je veux être la ligne qui sauvera Jonas du ventre du poisson

La signification de cette liaison amoureuse se révèle peu à peu. Le qalandar, qui continue de hanter la conscience des hommes du Turkestan, des plus humbles aux plus puissants, a pour but de convertir à l'islam le khan bouddhiste Qûntâjî. Ce dernier ordonne à son trésorier d'apporter de l'or. On amène le tas d'or sur un plateau. Qûntâjî annonce à Mashrab : « Fou de Dieu, ton Dieu est le vrai, ta religion est la juste, j'ai passé ma vie en ignorant Dieu. Prends cet or et prie pour moi, peut-être deviendrai-je musulman. » En authentique vagabond, Mashrab refuse l'argent et, à défaut de prier, déclame ces vers [1] :

Une nuit, j'ai rêvé que je marchais en criant dans la vallée de l'amour
Je marchais à la recherche du peuple des ascètes

Dans la folie, j'ai pris mon turban et mon cure-dent [2]
Comme le papillon, mon âme s'est jetée dans le feu

J'ai traversé le monde en un instant, rien d'étonnant !
Du mont Minâ [3], j'ai sautillé comme une pie

Le monde m'est apparu un jour, il s'était paré
J'ai dit « retourne-toi » et je lui ai botté le derrière

Je savais qu'il était un ennemi perfide
J'ai griffé son visage avec mes ongles

1. Ms 157/I, fol. 48b-49a ; *Qissai Mashrab*, p. 54-55.
2. Le *siwâk*, ustensible de purification mentionné dans le *hadîth*.
3. En islam, c'est sur le mont Minâ près de La Mecque qu'Abraham s'apprêta à sacrifier Ismaël.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE70 (P01 ,NOIR)

Les hommes de Dieu dirent : Le vin du monde est amer
Pour savoir comment il était, je l'ai juste léché

Nuit et jour, j'ai lutté avec mon âme avide
Seul avec mon bâton, je marchais sur elle en criant

J'ai passé le couteau du silence sur son cou
J'ai planté dans ses yeux la pique du jeûne

Mashrab le fou, ces mots sont le remède à ton mal
J'ai mis le feu dans le cœur de tous les amoureux

Il dit à Qûntâjî : « Je ne prie pas pour quelqu'un qui me donne de l'or et me demande de prier. Sois d'abord musulman, alors je prierai pour ta prospérité en ce monde et dans l'au-delà. » Le khan prend les mains de Mashrab et l'emmène dans un lieu isolé pour lui avouer : « Qalandar, si je deviens ouvertement *[âshkârâ]* musulman, je crains que le peuple ne s'en indigne et que mes rivaux ne complotent contre moi. Mais si je le fais intimement avec toi, si dans le secret *[pinhân]* je fais mes prières, observe le jeûne et prodigue l'aumône, lorsque Dieu me jugera au jugement dernier, admettra-t-il que je suis musulman ? » Mashrab accepte. Qûntâjî prononce la profession de foi et devient musulman [1]. Ce récit de conversion secrète d'un souverain infidèle est un leitmotiv de l'hagiographie musulmane, en particulier en Asie centrale, à titre de région frontière du monde musulman et comme front d'islamisation vers l'Extrême-Orient. Il n'y a là rien de bien original, ni de très crédible d'un point de vue historique. Plus intéressante est la suite : Qûntâjî, une fois converti, déclare : « Sois témoin que je prends pour maître spirituel *[pîr]* Âfâq Khwâja et que je lui fais don de ma ville *[shahrîm]* [2]. » Cette déclaration nous renvoie à l'histoire dans la mesure où Âfâq – on l'a signalé – devint effectivement le souverain de l'ancien royaume de Yârkand, avec le soutien des

1. Ms 157/I, fol. 48b-49a ; *Qissai Mashrab*, p. 55.
2. Ms 157/I, fol. 49a ; *Qissai Mashrab*, p. 55.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE71 (P01 ,NOIR)

Mongols djoungars de Galdan. Certes, l'hagiographie soumet ici une explication des faits qui n'a rien d'authentique. Galdan a bien soutenu Âfâq mais il ne s'est pas converti à l'islam et n'est jamais devenu son disciple. Mais ce qui importe n'est pas tant la véracité historique de notre hagiographie que ce qu'elle dit de l'époque au nom de son héros soufi. Le qalandar, à travers ses actes, sur son corps même, tout au long de son errance, reflète l'image de la société d'alors, caractérisée par la présence infidèle. La peur du Mongol – qui n'a cessé d'inquiéter l'Asie centrale depuis les grandes conquêtes gengiskhanides du XIII[e] siècle – trouve son ultime expression dans la puissance djoungare. Le saint vagabond recueille les peurs de ses coreligionnaires et met en vers le rêve d'un salut.

Le récit ne s'arrête pas là. Qûntâjî offre non point sa ville mais sa fille à Mashrab. Ils se marient et partent vivre au campement de Kökshîr sous une yourte blanche [1]. Un jour, elle lui propose du vin. Il prend la coupe et dit [2] :

> Si je bois du vin avec cette fée effrontée
> Je serai grisé, je prendrai la fiole et le verre
>
> Mon cœur est confus, personne ne l'égale
> Regarde-moi, je me sacrifierai pour toi
>
> De la tête aux pieds, je suis souillé de mes péchés
> Aie pitié, je tremble, je crains ta colère
>
> Mon être est comme de l'herbe piétinée
> Je célèbre ton avènement en conquérant
>
> En ce monde, Mashrab habite comme le vent
> Il arrive en un instant, il vient et repart

S'agit-il du vin mystique ou du vin que boivent les infidèles ? Mashrab commence à douter de l'identité de son épouse. Est-elle la manifestation de Dieu qu'il convoitait tant ? Ou bien son exact contraire ? La jeune

1. Ms 157/I, fol. 49b ; *Qissai Mashrab*, p. 55-56.
2. Ms 157/I, fol. 50a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 57.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE72 (P01 ,NOIR)

princesse révèle alors qu'elle s'est convertie à l'islam dès sa première rencontre avec Mashrab, elle aussi secrètement. Comme, à nouveau, transfigurée, elle demande depuis combien de temps Mashrab l'a cherchée et a souffert pour elle [1]. Il répond : « Belle, je me consume dans l'amour de Dieu, c'est pourquoi je souffre continuellement » et récite [2] :

Il y a tant de peines dans mon cœur, il n'y a pas de fin
À cet amour, dans aucun récit, on ne trouve d'explication

Il n'y a pas de rose sans épine, de perle sans nacre, d'artiste sans peine
Tant que je ne pratiquerai l'ascèse, je ne pourrai m'unir à l'amante

Elle a attiré mon regard, je l'ai regardée, je restai stupéfait
J'ai tendu la main au ciel, je n'ai pas pu attraper le soleil

La flèche de tes cils s'est plantée dans ma poitrine
Mon cœur blessé n'a pas montré combien il souffrait

Si le Prophète a quitté ce monde
Alors, frère, tu ne pourras converser avec Dieu

Mashrab, le palais de ta belle idole est bien loin
Même si tu t'y essaies cent ans, tu n'atteindras pas ce lieu

Le désespoir d'un nouvel échec perce dans ces mots de Mashrab qui s'apprête déjà à reprendre sa quête mystique. La princesse n'est pas Dieu, elle n'est qu'une épreuve. C'est la raison pour laquelle l'épilogue de ce long passage mongol prend la forme d'un dernier défi. Le mariage doit être consommé, il faut penser au plaisir, à la descendance et à l'institution familiale. À cette fin, Qûntâjî avait « enfermé » sa fille durant trois jours pour qu'elle s'unisse à Mashrab. Un enfant naît de leur union. C'est ce que comprend le soufi lorsqu'il entend du ventre

1. Ms 157/I, fol. 50b ; *Qissai Mashrab*, p. 57.
2. Ms 157/I, fol. 51a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 58.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE73 (P01 ,NOIR)

de la femme une voix demander du pain. Peine perdue et nouveau refus de la part de Mashrab de participer à la comédie humaine, il part [1]. Les noces n'auront pas lieu, il demeurera célibataire, conformément aux principes qalandarî. Plus tard, Qûntâjî apprendra les circonstances de son départ inopiné : Âfâq Khwâja avait une épouse, surnommée Khânîm Pâdishâh ; elle dit un jour à Âfâq : « Ce Mashrab, votre serviteur, qui dit être venu d'un pays d'islam, il a été tenté une fois et vous l'avez chassé de votre *dargâh*. Je vous demande de pardonner cet insensé. » Après hésitation, Âfâq accepte : « Chère épouse, il n'y a qu'un seul Mashrab et, s'il y en avait cent, je les pardonnerais tous. » Miraculeusement, Mashrab sent que son ancien maître le cherche, il part aussitôt et se retrouve en un instant à Yârkand. Alors que Qûntâjî se lamente de son départ et reconnaît sa sainteté, Mashrab s'approche de la demeure du shaykh, il saisit la laisse de son chien et l'enroule à son cou afin d'être traîné par le chien [2]. Ode de repentir [3] :

Mes fautes sont nombreuses, je suis venu implorer ton pardon
En soupirant, en criant, je suis venu pleurer auprès de toi
Je suis venu à ta porte demander le soulagement de mon cœur
Je suis venu pour libérer mon cou de la laisse des fautes
Je suis venu déposer mon cœur dans ta lumière

Je suis venu en pèlerinage contempler ton visage noir
Ton tombeau est ma *qibla* [4], je viens me prosterner
Mon regard tombe sur toi, je n'ai plus d'autre besoin
Ta poussière est bonne comme le collyre aux yeux
Quelque innombrables que soient mes fautes, je suis venu les expier

Tes sourcils sont un mihrab, la vraie *qibla* pour les mystiques
Que soit maudit celui qui ne croit pas aux anges

1. Ms 157/I, fol. 52a ; *Qissai Mashrab*, p. 59.
2. Ms 157/I, fol. 52b ; *Qissai Mashrab*, p. 59-60.
3. Ms 157/I, fol. 53a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 60-61.
4. La direction de La Mecque.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE74 (P01 ,NOIR)

Ton affection mène tous les voyageurs à leur destination
Fidèles ou impies, ils croient tous en ce Croissant
Quel que soit mon destin, je suis venu l'accomplir

Celui qui devient ton serviteur obtient le salut
Celui qui commande le monde est sous tes ordres
Celui qui reste à ta porte trouve le meilleur foyer
Les chanceux ont le pouvoir de parler à tes chiens
Je suis venu ici pour diriger à mon tour les mystiques

Celui qui te méprise sera expulsé du couvent divin
Son visage sera noirci par la fumée du feu des félons
Même s'il remplit le monde de ses dévotions, ce sera inutile
Quel que soit son profit, le chemin du pardon lui sera fermé
Je suis venu ici pour guider les égarés vers le salut

Tu es joie à mon cœur meurtri, tu es musc à mon odorat
Tu es la lueur sur la tombe qui m'indique l'abri de nuit
Tu es l'huile de mon flambeau, tu es le repos de mon cœur
Au jour dernier je ne souhaite pas le paradis, je t'ai déjà
Je suis venu ici pour affoler les impassibles

Mon corps s'est animé au parfum qui exhale de ta porte
Grâce au vin bu dans ses mains je suis devenu éternel
Mon but est atteint, je trouve même le salut dans les tentations
Par ta beauté, je vois partout la lumière du néant
Moi, Mashrab, je suis venu rétablir le règne de l'unité de Dieu

Il s'écrie encore [1] :

Si je pleure, pourrais-je aussi prier ?
Mes larmes pourront-elles guérir mes blessures ?

En buvant le vin de l'amour mystique
Pourrai-je me retirer l'épine du monde ?

Ma tête résonnait, je suis venu à ta porte
Dieu pourras-tu me venir en aide ?

Je ne peux que pleurer sans arrêt
Pourrai-je entendre la voix de mon ami ?

1. Ms 157/I, fol. 59b ; *Qissai Mashrab*, p. 61.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE75 (P01 ,NOIR)

Laquelle de mes souffrances retiendrez-vous amis ?
Pourrai-je réaliser mes souffrances jusqu'à la mort ?

Ma bien-aimée m'a incendié, je suis détruit
Pourrai-je pourtant crier mes supplications ?

Mashrab le fou implore : Ô Seigneur
Pourrai-je t'appeler : Seigneur le Très-Haut ?

Et encore [1] :

Par Dieu, je suis ton serviteur
Jour et nuit, je suis fou de toi

Je suis venu à ta porte, j'ai dit : C'est la volonté de Dieu
J'ai vu ton visage, Dieu soit loué

Si tu regardes les fous comme moi
Ils perdent toute leur raison

J'ai erré dans le désert des péchés
Et j'ai vu ton visage, Dieu soit loué

Tes yeux noirs me rendent ivre
Tes belles paroles me rendent fou

Ton visage de lune m'est une fable
Or j'ai vu ton visage, Dieu soit loué

J'ai traversé la Syrie et l'Irak
Je n'ai pas trouvé où vivait mon amie

Mes amis, je suis séparé de ma compagne
Mais j'ai vu ton visage, Dieu soit loué

Mashrab soupire et se repentit
Où que tu sois, sois en paix

Au jour dernier, je me repentirai
J'ai vu ton visage, Dieu soit loué

Âfâq Khwâja ouvre la porte de sa demeure et trouve à son seuil Mashrab implorant. Il a les mains attachées dans

1. Ms 157/I, fol. 54a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 62.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE76 (P01 ,NOIR)

le dos et le cou retenu par la laisse de son chien. Substituant le maître spirituel à sa promise, il s'adresse dans les mêmes termes à Âfâq, comme à la manifestation féminine de Dieu [1] :

Mon sein brûle d'amour et se consume, je pleure
Je veux m'unir à toi, ô grâcieuse amante, je pleure

Dans l'espoir de goûter au vin couleur de tes lèvres
En hurlant, rendu à la porte du bordel, je pleure

Tes boucles noires me sont un rosaire, j'idolâtre ton amour
Devenu la honte du monde, au temple à idoles, je pleure

Je gémis tantôt comme le rossignol, tantôt comme une tourterelle
Tantôt je suis effondré, rendu à mon nid dévasté, je pleure

Belle de nuit, une seule œillade et je meurs
Dans la steppe de la séparation, aux côtés de Majnûn, je pleure

Je n'ai pas besoin d'habiter la steppe ou la montagne
Si, ici, sur cette route j'atteins l'extase, je pleure

Dieu, remplis de gouttes de perles la mer de mon âme
Mon cœur cherche ne serait-ce qu'un grain sous la nacre, je pleure

Les rayons de ta beauté illuminent le monde entier
Moi, Mashrab, comme le papillon incendié, je pleure

À la féminisation du père spirituel dans la dévotion du disciple répond la chaleur bienveillante du maître soufi. Âfâq concède : « Mashrab, tu as accompli un exploit digne de Rustâm [2], je te pardonne tes fautes » et il le bénit. Il ajoute : « Mashrab, ton ventre s'est rétréci, tu as découvert le sens caché, ouvre la bouche. » Le shaykh lui fait ouvrir la bouche et crache dedans. Le qalandar avale, ouvre les yeux et prononce ce verset du Coran (4:43) :

1. Ms 157/I, fol. 55a ; *Qissai Mashrab*, p. 63.
2. Archétype du héros, popularisé dans l'épopée persane de Firdawsî, le *Shâhnâme*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE77 (P01 ,NOIR)

« N'approchez pas de la prière, alors que vous êtes ivres. » Il regarde autour de lui, la terre et le ciel tremblent, le monde psalmodie *(dhikr)* et salue. Âfâq déclare : « Quiconque s'allie à Mashrab se rapproche de Dieu [1]. » Le pouvoir magique ou thérapeutique du crachat du saint est relativement fréquent dans le légendaire musulman, il est une des sources corporelles de l'influx spirituel *(baraka)* du saint [2]. Ici, il rend aussi ivre. Il faut, outre la salive, noter la parole d'Âfâq Khwâja qui consacre Mashrab. Ce dernier assure sa vocation mystique [3] :

Sur la voûte céleste, je suis éclatant comme Jésus
Entre les huit cercles du paradis, je suis exemplaire comme Enoch [4]
Dans l'océan de l'unité divine, je suis une perle inestimable
Dans le rejet du monde, je suis mendiant comme Adham
À l'horizon, je suis le lever du soleil éclatant

[…]

Si, un instant, mon calame allait au-devant de ma pensée
Si, sur une page, l'écriture exprimait l'intimité de mon cœur
Si, par temps clair, s'illuminait la noirceur de ma vie
Si, soudain, j'apercevais Dieu sur le mont Sinaï
Comme Moïse prenant son bâton, je passerais la nuit avec Dieu

J'ai renoncé à ce monde mort, j'ai pris le chemin d'Adham
Ascète et dévot, je ne prise que le trésor du dénuement
J'ai pris la route, j'ai renoncé à tout, tout détruit
J'ai adopté la Loi, la Voie et la Vérité, comme Ahmad Yasawî [5]
Mon maître spirituel me mène à la recherche de Dieu

1. Ms 157/I, fol. 56a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 65.
2. Voir par exemple le cas du saint égyptien Al-Badawî étudié dans Catherine MAYEUR-JAOUEN, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ, du XIIIe siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004, p. 69.
3. Ms 157/I, fol. 56b-57a ; *Qissai Mashrab*, p. 65-66.
4. Enoch (Idrîs) a visité le paradis et l'enfer. Voir Coran 19:56-57 et AL-RABGHUZI, *The Stories of the Prophets*, p. 49-52.
5. Shaykh soufi de la steppe kazakhe mort en 1166.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE78 (P01 ,NOIR)

Ma gloire est plus grande que celle de César de Rome
Mon pouvoir plus grand que celui de Nushirwân et Kayqubâd [1]
Ma force plus grande que celle du héros Rustâm
Personne ne m'égale dans la foi comme dans l'infidélité
Je suis Hasan comme Husayn, je suis roi autant que mendiant

Ce pauvre mystique brûle dans les souffrances de l'exil
Il ne lui reste pas une poussière d'honneur et de respect
Il pleure sans cesse sur sa misère et ses peines
Le pauvre Mashrab dit qu'il est célèbre dans le monde
Pour une seule idole, je vais amoureux de porte en porte

L'attitude du maître naqshbandî vis-à-vis de Bâbâ-rahîm Mashrab a complètement changé. Pour des raisons qui restent inexpliquées dans l'hagiographie, Âfâq Khwâja considère dorénavant Mashrab comme un disciple exceptionnel. Plus largement, Âfâq semble accepter ce qu'il refusait auparavant, c'est-à-dire la radicalité du qalandarisme. On raconte qu'un jour Mashrab suit Âfâq à la grande prière du vendredi. Un fois le sermon terminé, il passe la journée puis la nuit à la mosquée. Âfâq demande où se trouve Mashrab, les gens lui répondent qu'il a prié un jour et une nuit. Âfâq s'exclame : « Soufis, sachez que Mashrab sent son Mansûr Hallâj, il est au même degré spirituel. » Il bénit le pieux qalandar et lui demande de venir auprès de lui [2]. Mashrab déclame [3] :

Je mets ma tête près de toi pour te dire des mots doux
Je me prosterne pour t'embrasser, te couvrir de versets

Garde, tu ne vois pas comme je suis ivre d'adoration
Je dis : N'approchez pas de la prière alors que vous êtes ivres

Je dénoue tes cheveux le matin et le soir
Je te lis la sourate de l'Aurore et celle de la Nuit

1. Khusraw Nushirwân (règne de 531 à 579), roi de la Perse sassanide, et 'Alâ al-Dîn Kayqubâd (règne de 1220 à 1237), sultan seldjoukide de Byzance.
2. Ms 157/I, fol. 57b ; *Qissai Mashrab*, p. 66.
3. Ms 157/I, fol. 57b ; *Qissai Mashrab*, p. 67.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE79 (P01 ,NOIR)

À ta taille je noue la sourate de l'Étoile
En ton honneur, je lis pour que se réalise ton désir

Rossignol cruel, souffre puis expire
Ta vie s'achève une fois avoir lu le Conte du Printemps

Si tu veux lire les belles sourates, enseigne-les à ton ami
Je pleure aux paroles de Mashrab lisant sa détresse

De même qu'Âfâq admet les excès de Mashrab, ce dernier, priant jour et nuit, lisant les sourates du Coran, semble se plier davantage à la rigueur et à la discipline de la voie naqshbandî prônée par le premier. Nonobstant, c'est davantage la puissance magique et spirituelle de son disciple que le maître reconnaît, comme l'illustre l'histoire de Nûr al-Dîn. Ce dernier était un shaykh de Tashkent, savant *('âlim)* reconnu et frère de lait *(hamshîra)* d'Âfâq Khwâja. Il venait d'accomplir le pèlerinage à La Mecque *(hajj)*, mais il y avait été dépouillé de ses biens et avait dû veiller et jeûner. À l'âge de 70 ans il tomba malade et agonisait. Or l'ange de la mort vint prendre son âme et le diable vint prendre sa foi. Une lutte s'engagea mais le diable fut vainqueur. Âfâq sent le danger, il crie et se tourne vers ses disciples : « Parmi vous, y a-t-il quelqu'un capable de délivrer Nûr al-Dîn du diable ? » Il demande trois fois, tous restent silencieux. Au bout d'une heure, Mashrab se lève et lance : « Je peux le faire », Âfâq : « Fou de Dieu, pourquoi n'as-tu pas répondu tout de suite ? » Mashrab : « D'abord, j'ai regardé en direction des Barbes blanches *[âqsaqâl]*, ensuite en direction des Barbes noires *[qarâsaqâl]*, comme personne ne se levait j'ai fini par répondre moi-même [1]. » Autrement dit, plutôt que les anciens ou les hommes mûrs, plutôt que les soufis accomplis ou avancés, ce sera le qalandar, interminablement jeune et immature, qui pourra peut-être réussir. Mashrab part sauver Nûr al-Dîn [2] :

1. Ms 157/I, fol. 57b-58a ; *Qissai Mashrab*, p. 67.
2. Ms 157/I, fol. 58a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 67-68.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE80 (P01 ,NOIR)

Couvert de blessures, je vais demander pardon
Comme Abraham, je vais chercher l'oppression

Mon corps a jauni de douleur, je me suis soumis au destin
Comme Husayn fils de ʻAlî je suis allé à Kerbela

Je me suis tu pendant une heure car il y avait des soufis
Qu'ils se protègent, moi je vais chercher l'épreuve

J'obéis à ton ordre mon maître, tu es mon défenseur
Tu m'appelles à chaque prière, je vais respecter ta demande

Celui qui s'engage dans cette voie se courbe entièrement
Je connais intimement Dieu, je vais éloigner toute souffrance

Au jour dernier, ma poussière se mêlera aux larmes
Aussi pénible soit-il, je vais à la rencontre du jugement

Quand le Prophète eut un ennemi, ʻAlî fut envoyé contre lui
Suivant les pas du Lion de Dieu, je vais au combat

Assis sur le trône de Dieu, je vais ouvrir mon cœur
Si j'entends la voix de la sagesse, je vais trouver le remède

Comme Gabriel, mes ailes recouvrent le monde
Je fais le tour de la terre et je vais jusqu'au ciel

Chacun, noble ou humble, doit connaître Son existence
Sur la plus noble des voies, je vais auprès de Dieu

Si je n'entends la voix de la miséricorde, ma place est au feu
Je rejoindrai le groupe des malheureux, je vais au tribunal

Si tu ne remets pas les péchés de Nûr al-Dîn à Mashrab
Les pécheurs ne brûleront pas, j'irai seul en enfer

Il traverse contrées et montagnes – nous rapporte la légende – chante cette oraison [1] :

Dieu tout-puissant, tu es l'Unique, tu es l'un
Tu as créé le monde, tu es créateur jour et nuit

En un clin d'œil, tu peux convertir un bouddhiste en musulman
En un instant, tu peux changer un désert en prairie

1. Ms 157/I, fol. 58b-59a ; *Qissai Mashrab*, p. 68-69.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE81 (P01 ,NOIR)

Cent ans de piété ne valent rien si Dieu ne l'accepte pas
Les infidèles sont sans espoir, tes fidèles en sont pleins

Mon roi, je n'ai aucune autre défense que toi
Par ta grâce mon Dieu, mon mal s'éloigne

Par les Psaumes, le Pentateuque, les Évangiles et le Coran
Nûr al-Dîn, sois délivré de l'emprise du diable

Par la grâce de 360 000 prophètes, Créateur
Redonne foi à Nûr al-Dîn, Toi le Puissant

La bienveillance de Muhammad redonne espoir à Mashrab
Acceptez mon oraison vous les Quatre Califes

Il rencontre le prophète Khidr – une figure mythique que les saints soufis rencontrent souvent, il leur prodigue conseils, secrets initiatiques et une intimité propre avec Dieu – qui lui demande : « Pourquoi pleures-tu ? » Mashrab répond : « Mon maître m'a demandé un service mais je doute de ma réussite » et lui chante ce ghazal [1] :

Mon mal est incurable, si moi je ne pleure pas, qui pleurera ?
Ma souffrance est sans remède, sinon moi qui pleurera ?

J'étais dans le deuil, j'étais sur le chemin de tous les dangers
Sans compagnon de route, sinon moi qui pleurera ?

C'est pourquoi j'appelle à l'aide le Créateur
Si mon roi ne porte pas secours, sinon moi qui pleurera ?

Quand j'irai à Tashkent, je lutterai contre le Démon
Si Dieu ne m'aide pas, sinon moi qui pleurera ?

Le mal de la tentation a frappé l'ami d'Âfâq Khwâja
Si je ne le délivre pas, sinon moi qui pleurera ?

« Prie pour lui » m'a ordonné mon maître
Si Dieu ne l'accepte pas, sinon moi qui pleurera ?

Bois le vin de Grâce des mains du guide spirituel
Si je ne réussis pas, sinon moi qui pleurera ?

1. Ms 157/I, fol. 59b ; *Qissai Mashrab*, p. 69.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE82 (P01 ,NOIR)

Sans compter, j'ai été pieux durant soixante-dix ans
Si je deviens criminel, sinon moi qui pleurera ?

Si Mashrab, venu plein d'espoir, devient désespéré
Si je n'ai pas de solution, sinon moi qui pleurera ?

Le soufi pleure jour et nuit dans la montagne. Au bord de la mort, il invoque – comme il l'avait fait au bord de sa rupture avec le monde – les prophètes de l'islam :

Dieu, par ta puissance, par ta beauté
Par ta puissance sont apparus Adam et Ève

Pour lequel de tes bienfaits doit-on te remercier ?
De ton invisibilité, tu fis don du saint Coran

Pour un épi de blé, ils ont vendu les huit portes du paradis
Adam et Ève ont fait don de leur esprit

Il alla dans le feu de Nemrod, il n'avait aucune crainte
Abraham a remis à Dieu ses biens et son âme

Regarde Ismaël, il a placé son cou sous le couteau divin
Il a accepté le jugement, son sacrifice par Dieu

Sans père, de Marie Seigneur Jésus est né
Par Dieu, le saint Jésus a ressuscité

Sur le mont Sinaï, il a demandé à voir Dieu
Le saint Moïse a fait sa demande 18 000 fois

Soixante-treize ans, les vers ont dévoré le corps de Job
Car Job le Savant a eu la patience d'endurer cette souffrance

Il n'a cessé de psalmodier comme une scie dans la tête
Jusqu'à ce que Dieu loge dans le cœur de Zacharie

Neuf cents ans durant, saint Georges a vécu chaque jour
Mille fois il est mort, mille et une fois il a ressuscité

Sache que le prédicateur de tous les prophètes, c'est Shu'ayb
Moïse le Savant s'est élevé au plus haut degré

Regarde Jacob, il a déchiré ses vêtements en disant « mon enfant »
Du puits, il a sauvé le jeune homme Joseph

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE83 (P01 ,NOIR)

Par le pouvoir de son anneau, il a été le roi du monde entier
C'est le fils de David, Salomon le roi des rois

Le peuple du prophète Lot a été détruit par Dieu
Jean pleurait sans cesse des larmes de sang

Le peuple rebelle pleurera jour et nuit des larmes de sang
La gloire des deux mondes, c'est le Prophète d'Allah

Grâce à Dieu, redonne espoir à Khwâja Nûr al-Dîn
« Au nom de Dieu », mène Mashrab à la Ka'ba

Khidr dit alors à Mashrab : « Mon enfant, tu triompheras du diable et tu pourras réaliser ton dessein, Allah est grand. » Une autre nuit, Khidr lui explique la sagesse *(ma'rifa)* et la voie *(tarîqa)* mystiques [1]. Il lui transmet des formules secrètes et lui pose cette question : « Mashrab, maintenant peux-tu expliquer l'amour de Dieu ? » Mashrab répond en vers [2] :

Pour connaître les perles du cœur, il faut écouter les hommes de cœur
Pour s'entretenir avec les hommes de Dieu, il faut être plein de dévotion
Sans éprouver de douleur, comment comprendre les hommes du néant ?
Pour rester avec les ignorants, il faut apprécier les séductions du monde

Ici-bas on ne peut pas distinguer les secrets du bien et du mal
Pour nous, seul Dieu compte, pour les autres importe la matière
Avec ta vue des apparences, tu ne vois que mes guenilles de pauvre
Les chercheurs de Dieu doivent prendre l'apparence infâme des esclaves

L'enfant qui vient d'ouvrir les yeux ne manifeste pas de douleur
Pour connaître sa douleur et son état, il faut de l'intelligence

1. Ms 157/I, fol. 61a ; *Qissai Mashrab*, p. 71.
2. Ms 157/I, fol. 62a ; *Qissai Mashrab*, p. 72.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE84 (P01 ,NOIR)

Celui qui est orgueilleux, le diable sera son compagnon
Pour terrasser le diable, il faut être un gnostique

Ne t'illusionne pas avec les richesses du monde, regarde Nûr al-Dîn
Au jour dernier, il faut plonger ta tête dans le tumulte
Face à Mashrab, tu dois te repentir de toutes tes fautes
Si je prie pour toi, tu dois accepter de te rendre à la porte de Dieu

Il reprend la route, armé dorénavant d'un savoir ésotérique transmis par Khidr. La mission de sauvetage tourne au voyage initiatique pour le qalandar qui trouve la confirmation de ses choix spirituels – mystique de l'amour, provocation symbolique, et toujours vagabondage du corps et de l'âme [1] :

À nouveau, je suis déterminé à dévaster la foi des guèbres
J'inquiéterai les infidèles et je troublerai leurs croyances

L'ennemi apparent sera prisonnier du feu de l'enfer
J'utiliserai le pouvoir d'amour du qalandar

Avec mon idole, je m'enivre, je suis chez le tôlier
J'égrènerai les gouttes de larmes de la rosée

J'attaquerai les croyants infidèles et féliciterai les infidèles croyants
J'enverrai les grands maîtres de La Mecque en terre infidèle

Moi, Mashrab, je suis un voyou, je suis un maître ivre
Je suis assis au couvent, j'en ai fait un bouge en ruine

Il arrive à la porte de Nûr al-Dîn. En entrant dans sa cellule *(hujra)*, il voit Nûr al-Dîn anéanti. Il se place face à lui, le salue, mais Nûr al-Dîn ne répond pas et ne réagit plus [2]. Mashrab lui parle [3] :

1. Ms 157/I, fol. 62b ; *Qissai Mashrab*, p. 72-73.
2. Ms 157/I, fol. 63a ; *Qissai Mashrab*, p. 73.
3. Ms 157/I, fol. 63b ; *Qissai Mashrab*, p. 73-74.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE85 (P01 ,NOIR)

Je t'ai salué, où est ta réponse à mon salut ?
Où sont les prodiges prouvant que tu es un homme de Dieu ?

Tu attends celle que tu aimais et que tu as répudiée
Où sont les profits de soixante-douze ans de piété ?

Tu as cru aux paroles, tu es resté au milieu du chemin
Où est l'intérêt d'avoir lu le Coran jour et nuit ?

Tu as fait le *hajj*, tu t'es ruiné pour cela
Où sont les bonnes actions pour te préparer à mourir ?

Tu t'es vanté, tu es resté prisonnier de la malédiction
Où sont tes prières appelant à l'aide ?

À la mort, c'est à l'envoyé du diable que tu présenteras tes actions
Où sont tes rêves notés en poèmes d'amour ?

Mashrab, pauvre fou, ne discute pas les décrets de Dieu
Où est ton courage pour exécuter les ordres de ton maître ?

En saint guérisseur et salvateur, Mashrab entre en méditation *(mulâhiza)* et en contemplation *(murâqaba)* pour lutter contre le diable et faire disparaître la malédiction. Il demande l'aide des saints *(awlîyâ)* pour libérer Nûr al-Dîn. Il parvient à le sauver et glorifie Dieu [1] :

Si Dieu ne pardonne pas, à quoi bon le rosaire et la piété ?
S'il n'y a pas de foi, à quoi bon les prières et les bonnes actions ?

C'est parmi tous les martyrs que Dieu trouve ses serviteurs
S'il est écrit que tu n'en seras pas, à quoi bon le martyre ?

Si le maître n'est pas satisfait, le service du serviteur est inutile
Si Dieu ne les remarque pas, à quoi bon les prodiges ?

Si la semence de lumière ne germe pas sur la terre de ton cœur
À quoi bon ces exercices spirituels pour dévots ?

Quand tu es en bonne santé, souviens-toi de la mort, pleure du sang
Quand on rend l'âme, à quoi bon les larmes des regrets ?

1. Ms 157/I, fol. 63b-64a ; *Qissai Mashrab*, p. 74.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE86 (P01 ,NOIR)

Ton cœur est délivré de l'emprise du diable, regarde sa tombe
Si mille démons se sont glissés, à quoi bon les exploits spirituels ?

Le monde s'enflamme au moindre de tes souffles, Mashrab
Si on ne peut rendre son âme à la mort, à quoi bon l'extase ?

De cette histoire, plusieurs leçons peuvent être tirées. Le plus dévot, le plus zélé est souvent dépourvu des armes qui repousseront le doute diabolique de la dernière heure. Sa morale ne lui est pas de grand secours lorsqu'il en va de la lutte ultime. Tous les Nûr al-Dîn, les insensibles pleins de bon sens, tous les maîtres d'eux-mêmes, tous ceux-là restent fragiles. Au contraire, le qalandar, parce qu'il est familier du non-sens, le plus sensible aux risques du temps, résistera aux tentations. Si cette histoire est une allégorie de la lutte intérieure, elle s'adresse à chaque croyant, en particulier aux membres les mieux établis du corps socio-religieux, avec l'intention d'en mettre en doute le modèle. Comme il est dit [1] :

Le mystique n'atteint pas son but s'il n'est résolu
Il ne l'approchera pas si ne tombe la pluie de la miséricorde

Donne de l'eau à mes yeux aveugles que je meure de soif
Personne ne trouve le chemin s'il n'est guidé

Je ne donnerai pas un seul de mes maux contre mille paradis
La sagesse n'a pas d'effet sur le cœur s'il n'est blessé

Tu pleureras tant que la poussière de la tombe ne sèchera tes yeux
Le cœur est incapable de pensées si elles ne craignent le Jugement dernier

Sème le champ de ce monde pour le jour dernier
Il n'y aura pas de récolte s'il n'y a pas de culture

Le saint Noé n'a pas sauvé son propre fils
Que fait Noé si le bonheur n'advient au jour dernier ?

1. Ms 157/I, fol. 67a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 77-78.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE87 (P01 ,NOIR)

Tous ceux qui ont associé Dieu se sont séparés de l'Unité divine
Ce cœur n'est pas ce cœur s'il n'est dénué d'associations

Mashrab, celui qui cherche la célébrité court au malheur
Il connaîtra son heure s'il ne met en danger sa foi

Mashrab retourne auprès d'Âfâq Khwâja. Après lui avoir souhaité la bienvenue, son maître lui annonce : « Mashrab, tu dois rendre visite à ta mère, sache aussi que ton assassin est à Balkh, c'est le roi Mahmûd. » Sur ces mots énigmatiques, il le bénit et lui donne la permission de s'en aller. Quelle que soit la signification exacte de cette annonce, le disciple doit à nouveau partir, reprendre son voyage sans fin. Il n'a plus sa place au *dargâh* du maître naqshbandî, non par répudiation mais parce que son initiation a trouvé là ses limites, s'il ne veut ressembler à celui qui vient d'être sauvé du démon de la tranquillité. Le qalandar doit repartir ; mieux, il doit revenir, soit remonter le temps de son propre itinéraire. Retour à l'ouest et à la mère [1]. Et séparation d'avec le père féminisé [2] :

Frères, que faire ? Je suis séparé de mon ami
Je suis séparé de cette silhouette qui me toise
Je suis séparé de mon jardin, un rossignol perdu
Je suis séparé de ses sourcils arqués, de ses yeux cruels
Je suis séparé de cet ange aux mots envoûtants

Je suis séparé des beautés du printemps, que faire ?
Je suis accablé de douleur, que faire ?
Je suis misérable, séparé de mon roi, que faire ?
Je suis prisonnier de la souffrance, que faire ?
Je suis séparé de cet ange aux mots envoûtants

Les roses se fanent, où est la roseraie pour le rossignol ?
Lui qui hisse le cœur sur le trône, où est le sultan ?
Le visage de lune dissipé, où est la lumière de la foi ?

1. Ms 157/I, fol. 69a ; *Qissai Mashrab*, p. 79.
2. Ms 157/I, fol. 76b-77a ; *Qissai Mashrab*, p. 81-82.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE88 (P01 ,NOIR)

Lui qui distingue le vrai du faux, où est le poète ?
Je suis séparé de cet ange aux mots envoûtants

Les fées et leurs mots envoûtants, c'en est fini
Les rires, les fleurs, les silhouettes de cyprès, c'en est fini
Les lèvres généreuses, les yeux cruels, c'en est fini
L'ami, nuit et jour, au lieu du chagrin, c'en est fini
Je suis séparé de cet ange aux mots envoûtants

[…]

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE89 (P01 ,NOIR)

Retour et derniers espoirs

Sur la route qui le mène de Kâshghar au Farghâna, le vagabond mystique connaît quelques aventures tragi-comiques, chacune pourvue de sens symbolique, mais également d'un certain caractère social.

Une nuit d'hiver, il passe la nuit en un lieu appelé Mûshân. Lorsqu'il se lève le matin, l'imam du village n'étant pas encore arrivé pour diriger la prière tant il y a de neige sur les chemins, les fidèles prennent Mashrab pour l'imam et l'installent dans le mihrab. Il dit « Allah est grand », prononce la sourate d'ouverture du Coran *(fâtiha)* et, au lieu de s'incliner, cite un vers de Hâfiz. Il répète « Allah est grand » et se prosterne. Mais il le fait si longtemps que les fidèles commencent à s'interroger. Ils relèvent doucement leur tête et entendent des ronflements du côté du mihrab. L'un d'eux tonne : « Nous avons pris ce fou pour un saint homme ! » Ils le réveillent et le présentent aux autorités de Mûshân qui lui demandent pourquoi il a violé le rituel de la prière. Mashrab donne cette réponse : « Les anges ont-ils salué une ou deux fois Adam [1] ? » Ils répondent : « Une fois », Mashrab : « Il faut donc se prosterner une seule fois, Dieu aussi est un, j'ai cité Hâfiz car à la fin du monde le Coran et les *hadîth* s'envoleront du cœur des hommes, alors les

1. Allusion à Coran 2:34 *passim* lorsqu'Allah demande aux anges de se prosterner devant Adam.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE90 (P01 ,NOIR)

croyants liront Hâfiz et prieront correctement [1]. » Comme à son habitude, le qalandar vient déranger la « paroisse » et le cours tranquille de sa ferveur. Il singe la prière, caricature les orants pour signifier la léthargie de leur existence. Enfin, à coup de citations du poète mystique et au regard du Jugement dernier, il déplace le statut de la prière du rituel quotidien à l'acte dévotionnel.

Mashrab reprend la route. Un brigand *(harâmzâda)* le suit et pense : « Le chemin jusqu'à Andijân est encore long, celui-là va mourir de froid, je vais lui voler son Coran. » Mashrab est en effet en possession d'un précieux exemplaire du Coran que lui avait offert Âfâq Khwâja. Il le portait attaché en bandoulière. Son don de clairevoyance lui donne connaissance des intentions du filou. Il s'arrête, s'assied par terre, rassemble des branches et allume un feu. Lorsqu'il aperçoit le brigand, aux environs d'Ôq Sâlûr, il lui dit : « Viens-ici, où vas-tu donc ? » Réponse : « J'ai entendu dire que vous alliez en terre d'islam *(islâm wilâyatî)*, j'aimerais vous accompagner. » Mashrab lui demande à nouveau de venir près de lui. Le voleur dit : « Mais je risque de me brûler ! » Mashrab rétorque : « Escroc, tu ne convoites que mon Coran, viens ici, viens en confiance et tu ne brûleras pas. » Mashrab sort du feu, lui donne son Coran et lui ordonne de ne révéler ce prodige à personne [2]. Outre les dons et les miracles, cet incident met en scène les velléités didactiques voire initiatiques de Mashrab qui n'hésite pas à remettre son précieux livre au détrousseur. Et qu'importe un livre, fût-il sacré, à celui qui renonce à tout bien. Vagabond parmi les voleurs ou les gueux, le qalandar apparaît comme leur saint patron.

Mashrab repart sur les routes. Il se retourne et remarque que ses compagnons de route – peut-être emprunte-t-il alors une caravane, il est d'ailleurs courant de voyager en groupe – portent des provisions. Il leur

1. Ms 157/I, fol. 78a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 83-84.
2. Ms 157/I, fol. 79a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 84-85.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE91 (P01 ,NOIR)

demande ce qu'ils emportent. Ils répondent : « Du pain rassis *(talghân)*. La route sera longue, sans cela nous n'y arriverons pas. » Mashrab s'exclame : « Imbéciles, Dieu donne à la ville, ne donne-t-il pas à la steppe ? Jetez-moi ça. » Ce qu'ils font. Au bout de trois jours de marche sans nourriture, ils s'écroulent les uns après les autres. Mashrab sourit et annonce qu'il va leur préparer du halva. Ses compagnons s'interrogent : « Ici, dans ces montagnes, il n'y a ni chaudron ni sucre ni huile, comment un tel miracle serait-il possible ? » Mashrab part dans un coin et met quelque chose dans leur bol : « Voici du bon halva, mangez. » Mais dans ces bols ils ne voient que des excréments ! Pensant que Mashrab est devenu fou, ils lui disent : « S'il faut manger ça pour devenir saint, alors nous renonçons à le devenir, permets-nous de revenir auprès de notre maître spirituel. » Mais parmi eux se trouve un jeune homme qui se propose de manger. Mashrab lui enjoint de fermer les yeux et de prendre une bouchée. Le jeune homme mange, ouvre les yeux et s'aperçoit qu'il croque du sucre. Il devient aussitôt un mystique acompli [1]. Au-delà du prodige lui-même, cet épisode est un encouragement à prendre le chemin de la privation et de l'indigence, à suivre donc le modèle de la Qalandariyya. Il tient en une seule promesse, celle des délices offerts par Dieu à celui qui se contentera du plus abject.

Mashrab arrive à Mâdû. À cette époque – nous rappelle le texte – les Kirghizs contrôlaient cette région. Ils prennent Mashrab pour un « faiseur de pluie » *(yadachî)*, c'est-à-dire une sorte de chamane, et le capturent. Ils prennent de la paille, installent Mashrab sur la botte de paille et allument le feu. Bien que le vent souffle fort, le feu ne prend pas. Les Kirghizs, devant ce miracle, demandent pardon au saint. Mashrab dit : « Kirghizs, n'essayez pas de me brûler, je suis déjà brûlé intérieurement, il ne reste de moi qu'une image », et dans la fureur il invoque : « Dieu, détruis cette bande de Kirghizs. »

1. Ms 157/I, fol. 81b-82b ; *Qissai Mashrab*, p. 86-87.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE92 (P01 ,NOIR)

Sa malédiction s'abat sur la tribu kirghize des Îrdâna. Il part et passera la nuit au mausolée du Trône de Salomon [1]. Nouveau miracle qui, en réalité, renvoie à beaucoup d'autres récits hagiographiques d'Asie centrale impliquant saints soufis, Kirghizs et action du feu [2]. Ici toutefois se glisse une originalité notable. Alors que ceux-là sont des récits de conversion à l'islam des chamanistes kirghizs – ils connaissent une vague d'islamisation aux XVI[e] et XVII[e] siècles – celui-ci, presque à l'inverse, oppose un Mashrab aux allures de chamane à des Kirghizs affectés du fanatisme des convertis. Le qalandar se fait à nouveau défenseur des condamnés, des marginaux.

Mashrab aura donc poursuivi sa traversée, non seulement de l'horizon, mais de la société centrasiatique. Les villageois, les voleurs, les voyageurs, les nomades, il rencontre chacun d'eux et leur tend un miroir où se réflètera leur face cachée – la routine, l'innocence, la crainte, la cruauté. Il s'agit aussi pour le vagabond de sa propre mise à l'épreuve sur un chemin dont chaque étape met en danger le cours.

Parvenu enfin à Andijân, il va nu dans les rues de la ville en chantant [3] :

L'enfant dont tu accouchas avec tant de douleur est revenu
Son visage blanc et rouge, ton martyr de Kerbela est revenu

1. Ms 157/I, fol. 82b-83a ; *Qissai Mashrab*, p. 87-88.

2. Voir Joseph F. FLETCHER, « Confrontations between Muslim missionaries and nomad unbelievers in the late sixteenth century. Notes on four passages from the 'Diyā' al-Qulūb' », dans W. Heissig (éd.), *Tractata Altaica*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976, p. 167-174 ; également Devin DEWEESE, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1994, p. 244-255.

3. Ms 157/I, fol. 83b ; *Qissai Mashrab*, p. 89.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE93 (P01 ,NOIR)

Personne n'est plus tendre que la mère, plus réconfortant que le père
Qui m'affecte autant qu'eux ? Ton enfant étranger est revenu

Si la mère est satisfaite, le seront Dieu, Muhammad et les Quatre Califes
Sois heureuse ma mère, ton enfant orant est revenu

Dieu, ne refuse pas les supplications de Mashrab
Les yeux en larmes, le cœur en peine, ton enfant errant est revenu

Il arrive à la maison de sa mère, s'approche lentement de la porte et regarde dans la cour. Elle est là, les cheveux blancs, devenue aveugle, elle pleure son fils : « Dieu, tu as caché mon fils durant dix-huit ans. Montre-moi mon fils pendant que je vis encore, ensuite tu pourras reprendre mon âme. » Mashrab se montre alors [1]. Elle s'écrie [2] :

L'enfant que j'avais élevé avec grand soin est revenu
Se prenant pour un martyr, mon enfant est revenu

Étranger, orphelin, je suis ta mère, dis une prière pour moi
Son foie s'est consumé, vagabond tournoyant, mon enfant est revenu

Tu étais loin de mes yeux mon cher enfant, où étais-tu ?
Consumé dans le feu amoureux, mon enfant est revenu

Elle dit : « Mon enfant, je ne trouve pas la poignée de la porte, donne-moi le pan de ton manteau que j'essuie mes yeux. » Ce que fait Mashrab. Soudainement, les yeux de sa mère s'ouvrent, elle recouvre la vue [3] : « Dieu, par son regard, mon fils a redonné la lumière à mes yeux. Je suis heureuse, Dieu prends mon âme, je te laisse, Allah est grand. » Et elle expire. Peu après, Mashrab lit le Coran

1. Ms 157/I, fol. 84a ; *Qissai Mashrab*, p. 89.
2. Ms 157/I, fol. 84b ; *Qissai Mashrab*, p. 89.
3. Ms 157/I, fol. 85a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 90-91.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE94 (P01 ,NOIR)

et exécute les rituels de l'inhumation. Il prononce une élégie [1] :

Ils ont tous quitté le monde, ministres et sultans
Dans la terre noire sont toutes les chevelures pourries
Musulmans, que de grands hommes ont disparu de ce monde !
Dans la terre noire sont tous les rois et les khans
Frères, ces temps sont une chance pour nous

Le vent de la mort fait du printemps un automne
Mon cœur de rossignol gémit des souffrances du monde
Tous les êtres de ce monde ont le cœur en larmes
Amis, qui sont ceux que la mort rend orphelin ?
Musulmans, personne n'échappe aux griffes de la mort

Dieu, dis-moi pourquoi, au commencement, tu as créé ce monde
Pourquoi as-tu inscrit dans les cœurs l'attachement du monde ?
Pourquoi as-tu fait connaître la mort aux hommes ?
Pourquoi as-tu percé leur cœur de la flèche fatale ?
Les médecins n'ont trouvé aucun remède au mal de la mort

Où que je regarde, les vivants sont pareils aux enterrés
Où que je regarde, tous gémissent dans les griffes de la mort
C'est pourquoi, mes frères, mon corps se décompose
Les péris, pareilles au jasmin, sont toutes en pleurs
Compagnons, que puis-je faire face à la mort ?

Quelqu'un comme Muhammad a quitté ce monde
Car le Créateur a dit : Il n'y a pas d'issue à la mort
Amis, que vous viviez mille ans, vous finirez par mourir
Amis, ne vendez pas votre âme au monde, tout y est vain
Tant de musulmans, de leur envie du monde, sont retournés en terre

Quelqu'un comme Muhammad a quitté ce monde
Dans ce jardin, il ne reste ni fleur ni tige ni bouton
Son col déchiré, le bouton de rose a gémi cent fois
Séparé de son amie, Mashrab est dans le désespoir
Musulmans, que dire de tous ces jardins moisis ?

1. Ms 157/I, fol. 86a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 92-93.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE95 (P01 ,NOIR)

Ainsi que cette oraison funèbre [1] :

Mon doux printemps, mon jardin, où es-tu ?
Lueur de mes yeux, chère, repos de mon âme, où es-tu ?
Ma raison de vivre, tuteur de ma vie, où es-tu ?
Mon unique amie à travers le monde, où es-tu ?
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Je suis possédé par la tentation, quoi que je dise on me dit fou
Désormais, mon devoir est de voir le Lieu sacré
Je parcours steppes et déserts, je bêle comme l'agneau orphelin
Dans la montagne ou dans la plaine, comment te retrouverai-je ?
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Dans ce monde, je n'ai trouvé aucun repos, pas un instant
Je suis un rossignol sans nid, mes ailes sont brisées
Je reste muet dans ce jardin, je suis loin de la mère
Je suis un orphelin, que puis-je faire ? Mes ailes sont brisées
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Que faire mon âme, ma mère ? Que Dieu t'accorde miséricorde !
Qu'il donne miséricorde, que le Créateur t'offre le paradis !
Au tombeau, que les anges de la mort ne te tourmentent pas !
Combien de jours ne t'ai-je servi avec dévouement ?
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Amis, ne me condamnez pas, je suis possédé par la tentation
Le couteau de la mort peut fendre le diamant
Mystiques, la patience est le plus grand des bienfaits
Cette mort est un legs de notre ancêtre Adam
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Amis, entre les mains de la mort, je suis dans la confusion
N'ayant trouvé aucun remède, je ne suis qu'un vagabond sur terre
Que faire ? Je ne suis qu'un humble serviteur du Miséricordieux
Ma douleur augmente de jour en jour, je suis impuissant
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

1. Ms 157/I, fol. 88a-89a ; *Qissai Mashrab*, p. 95-96.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE96 (P01 ,NOIR)

Personne n'est plus faible que moi dans les mains de la mort
Personne n'est plus courbé que moi dans la douleur quotidienne
Personne n'est plus infirme que moi dans les peines de l'exil
Personne n'est plus démuni ni plus infortuné que moi
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Que faire ? La mort ne touche pas que moi, elle est partout
La mort est notre lot depuis notre saint ancêtre Adam
La mort jette à terre le corps de chaque homme
La mort ne m'est pas propre, elle s'empare de toutes les âmes
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

La mort me fait pleurer, elle rend mon visage jaune
Mon corps n'a plus de force, je suis si affaibli
Ce lourd fardeau me fait courber comme un arc
Personne, dans le monde, n'est aussi démuni
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Mère, j'ai prié pour toi, je t'ai confiée à Dieu
Que Dieu te protège des tourments au tombeau
Je deviens jaune comme le safran, ma vie est fanée
Je me suis effondré, tu m'as condamné à souffrir
Ma mère, ma Mecque, ma Médine, ma tendre, où es-tu ?

Une fois de plus, Mashrab subit la séparation et se retrouve orphelin. Son drame personnel résume la tragédie humaine sur la scène de l'éloignement de Dieu ; elle accumule autant d'espoirs brisés. Entre turpitudes de l'existence et ruptures dans le grand récit, la vie de Mashrab place le qalandar à la croisée des vies diverses. Sa biographie, quelle qu'en soit la sensiblerie ou la vigueur, devient par moments celle de chaque croyant et retrace l'époque à l'échelle, au regard de l'histoire, des événements minimes. Par ce jeu d'échelles et de symboles, lorsque celle qui fut sa Mecque s'éteint, Mashrab décide de partir pour La Mecque véritable. Mais, là encore, le voyage sera long, la route sinueuse. Le pèlerinage tournera court.

Après avoir veillé quarante jours sur la tombe de sa mère et récité le Coran, de nuit il pratique une divination

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE97 (P01 ,NOIR)

(istikhâra) et voit que dans la ville de Boukhara, à la madrasa Kûkeldâsh, se trouve un maître du nom de Mawlânâ Sharîf qui enseigne à 70 000 personnes *(sic)*. Il part rendre visite à ce grand homme [1]. Il arrive à un bazar et récite ce poème [2] :

En criant, en soupirant, je dois enflammer les enfers
Je dois enflammer aussi le jardin céleste du paradis

Dieu, en sa puissance, a créé la lune et le soleil
Jeté aux flammes, je dois enflammer les sept cercles du ciel

Le jour du Jugement dernier, tous seront rassemblés
Je dois enflammer fidèles et infidèles dans le feu amoureux

Je soupire, je me lamente, mon cri atteint le trône divin
Par mon cri, je dois enflammer la trompe d'Isrâfîl [3]

Les gens, les djinns, les esprits et les fées, tous me demanderont
Je dois enflammer Chaire, Tablette, Calame [4] et Tapis [5]

Khwâja, imams, mollahs, riches et pauvres
Ministres, rois, ignorants et savants, je dois les enflammer

Kalmouks, Tsiganes, Iraniens, Arméniens, tous
Zoroastriens, bouddhistes, juifs et chamanistes, je dois les enflammer

Que faire avec les fées tant que je ne trouve la beauté de Dieu ?
Je dois enflammer étrangers comme familiers

Mashrab, sois patient, à la fin tu verras ton Ami
À ce moment, je devrai enflammer les deux mondes

1. Ms 157/I, fol. 89b ; *Qissai Mashrab*, p. 96.
2. Ms 157/I, fol. 90a ; *Qissai Mashrab*, p. 97.
3. Allusion à Coran 39:68. Isfrâfîl est l'archange qui, au jugement dernier, sonnera la trompette avant la destruction de l'univers suivie de la Résurrection.
4. Éléments dans la création du monde.
5. Allusion à Coran 55:76.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE98 (P01 ,NOIR)

Il parvient à la forteresse de Bârdân [1], poursuit en direction de Boukhara et rejoint Khujand, dans le nord du Tadjikistan actuel. Mashrab s'installe dans une maison d'opium *(kûknârkhâna)*. Dans la ville, on commence à parler de ce nouveau venu, réputé être un disciple d'Âfâq Khwâja. Grands et petits viennent le voir et sont stupéfaits de découvrir qu'il est un qalandar « noyé dans le vin extatique », « de grande taille, le visage rougi, les yeux larges, aux sourcils continus, les cheveux longs jusqu'à la taille, accompagné d'un chien portant un collier doré [2] ». La nouvelle parvient au gouverneur Âq Bûta Bey qui le fait venir chez lui. Un messager se rend auprès de Mashrab qui est en train de chanter avec son sitar [3] :

Je suis allé dans le monde, je l'ai quitté attristé
Je ne m'y suis pas arrêté un instant, je l'ai quitté aussitôt

Ne poussez pas ce visage noir à aller aux jardins
J'y marchais à regret, je les ai quittés affligé

Tous, n'appelez pas roi ce fou de Mashrab
Avec tant d'impatience, j'ai pris le deuil

Mashrab est assis lorsque le messager entre et l'interpelle : « Fou de Dieu, Âq Bûta Bey t'invite chez lui. » Mashrab : « Qui c'est celui-là ? Ne me dérange pas ! » Et il jette son sitar qui se brise sur le sol. Les clients quittent la fumerie effrayés [4]. Mashrab reprend et cite différents modes musicaux *(maqâm)* [5] :

Si j'ajoute une corde de mon âme à celles de mon sitar
Si ses cris parviennent à saisir son cœur cruel

Si, de tous les *maqâm* que je jouerai, un seul touche son cœur
Si je suis jeté à la rue de l'amour, je jouerai devant elle

1. Ms 157/I, fol. 91a ; *Qissai Mashrab*, p. 98.
2. Ms 157/I, fol. 92b ; *Qissai Mashrab*, p. 99.
3. Ms 157/I, fol. 93a ; *Qissai Mashrab*, p. 98.
4. Ms 157/I, fol. 93a ; *Qissai Mashrab*, p. 100.
5. Ms 157/I, fol. 93a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 100.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE99 (P01 ,NOIR)

On dit que les pères des *maqâm* sont Husaynî et ‘Ajam
Si je joue le plus éminent d’entre eux, la mélodie Bayâd

Si je joue continuellement la mélodie Bayâd à la gloire de Dieu
Si je vois que son cœur s’attriste, je jouerai le *maqâm* Nawâ

Viens Mashrab, prends le verre, enivre-toi
Dans une main je saisis la coque du sitar, dans l’autre la coupe

Le messager revient auprès d’Âq Bûta Bey et lui rapporte que le qalandar l’a insulté. Mais loin de le condamner, le gouverneur sait que le soufi a l’habitude d’injurier ceux qui lui témoignent du respect. Âq Bûta vient le voir en personne en apportant un mouton gras, neuf pains et un beau vêtement. Mashrab accepte son invitation. Il laisse le mouton et les pains à la fumerie, met le manteau et part chez Âq Bûta. La foule curieuse le suit. Pendant ce temps, le gouverneur fait préparer un lit de sept nattes de brocart. Encore une fois, Mashrab urine sur les nattes et explique au *hâkim* médusé ses raisons [1]. Cet épisode est identique à ses précédents. Il s’applique à moquer par la grossièreté la grossièreté même des riches et des puissants, une des cibles qu’affectionnent les qalandar. Il vise aussi à briser les conventions sociales comme religieuses au nom de pratiques supérieures [2] :

À l’école de l’amour, on ne tolère ni piété ni rites
On ne tolère ni rosaire ni louanges ni ascèses ni dévotions

Si quelqu’un aperçoit une seule fois cette belle idole
Il perd constance, on ne tolère ni plaisirs ni divertissements

Comme Adham, s’il entre dans la voie de la pauvreté
On ne tolère ni repos ni bontés ni générosités

Ascète, si tu aperçois cet être effronté
On ne tolère ni ascèse ni abstinence ni rélévation ni miracles

1. Ms 157/I, fol. 93b-94a ; *Qissai Mashrab*, p. 100-101.
2. Ms 157/I, fol. 94a ; *Qissai Mashrab*, p. 101.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE100 (P01 ,NOIR)

Le désir de cette amante rend fou comme Majnûn
On ne tolère ni réputation ni honte ni blâme ni disgrâce

Ce peuple des mystiques pousse des hurlements à chaque souffle
Soyez certains qu'ici on ne tolère pas le simple zèle

Mashrab, viens, que tu sois pieux, bon et généreux
À l'école de l'amour, on ne tolère pas les simples ablutions

La même nuit, le soufi quitte Khujand et se dirige vers Tashkent. Suivent différentes péripéties au gré desquelles le qalandar continue ses provocations tout en trouvant de plus en plus de compréhension parmi ses victimes. À Tashkent, il s'introduit dans une fête de circoncision organisée par un *khwâja*, c'est-à-dire un représentant de l'aristocratie religieuse régionale. Malgré son comportement, il est finalement accepté par le *khwâja* et ses convives. Et alors que le peuple de la ville *(tâshkand khalqî)* vient voir cet être étrange et spectaculaire, en se demandant s'il ne serait pas en train de les insulter, un mollah les convainc que les paroles du qalandar sont à double sens [1]. Comme sa poésie [2] :

Dans mon cœur il n'y a pas de quiétude, je suis Mashrab le fou
Comme un tourbillon, je tourne autour de la flamme, je suis Mashrab le papillon

Mon devoir est de prendre le chemin de la pauvreté, couper toute attache
Boire du vin jour et nuit, je suis Mashrab le disciple des bordels

Les gens observent mon apparence et me soupçonnent
Mais, parmi tous ces gens, je suis Mashrab l'insignifiant

Je voyage dans tous les sens à travers steppes et déserts
Je n'ai plus ni conscience ni raison, je suis Mashrab l'errant

1. Ms 157/I, fol. 95b-96a ; *Qissai Mashrab*, p. 103.
2. Ms 157/I, fol. 96a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 104.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE101 (P01 ,NOIR)

Je suis entièrement glabre, il n'y a pas plus abject que moi
Les membres à nu, le corps au grand jour, parmi tous je suis Mashrab le fou

Mashrab a trouvé la voie, il abandonne celle des ascètes
Buvant le vin de l'amour mystique, je suis Mashrab l'enivré

À l'écoute des chants, de ses formules ambiguës, de son humour elliptique, les gens reconnaissent en lui une forme de sainteté [1]. Mais Mashrab, soucieux de repousser toute reconnaissance, redouble de provocations et d'insultes pour, finalement, retrouver le mépris populaire et la solitude qu'il impose [2]. Il ne reste pas et part pour Tûrkistân (aujourd'hui une ville du sud du Kazakhstan). Boukhara, la destination d'origine semble s'éloigner. Quoi qu'il en soit, il célèbre la route, non la station, comme un prolongement de l'expérience prophétique, elle-même injonction divine [3] :

Avec quelle langue puis-je louer l'incomparable ?
La perle précieuse est dans la coquille de l'univers

Sur le trône ou sur le sol, il est sans limite
Il n'est pas suffisant de dire le nom de Dieu

Combien de fautes commises ? Même innombrables, déclare-lui
Il n'est pas difficile de verser le sang dans la rivière, elle l'emportera

Le meilleur des bienfaits c'est le bien-aimé de Dieu, le Prophète du peuple
Son esprit et son cœur sont purs, droits et élevés comme le cyprès

Sache que ses compagnons Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî
Sont restés sur le chemin de Dieu à la suite de lui

1. Ms 157/I, fol. 96b-97a ; *Qissai Mashrab*, p. 105.
2. Ms 157/I, fol. 97b ; *Qissai Mashrab*, p. 106.
3. Ms 157/I, fol. 98b-99a ; *Qissai Mashrab*, p. 107-108.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE102 (P01 ,NOIR)

Lui qui trouve le bien-être à travers les rayons de son visage
La pitié de Dieu atteint la connaissance juste et parfaite

Sur cette voie, je marche sur ordre de Dieu
Dans ce siècle, je ne fais que m'incliner devant le Très-Haut

Mashrab, ton oreille est ornée d'une boucle de perle
Afin que tu sois le plus sauvagement vêtu dans l'univers

Également [1] :

Au commencement, j'ai révélé « Allah est grand »
J'ai révélé toutes les créatures de Dieu
J'ai révélé le Créateur de la totalité universelle
J'ai révélé son serviteur sur terre et dans le ciel
J'ai révélé les hommes, les houris, les fées, et les âmes

Muhammad est le Prophète Sceau de la Prophétie
Il est le Prophète des prophètes, la couronne de la Prophétie
Tous les rois du monde s'inclinent à ses pieds
Le jour du Jugement dernier, sa lumière est l'intercesseur
J'ai révélé nos péchés et nos fautes pour qu'il demande le pardon

Saint Siddîq Abû Bakr est le compagnon de la caverne
Le second compagnon est 'Umar qui a propagé l'islam
'Uthmân, qui a sacrifié sa vie, a rassemblé le Coran
Le quatrième compagnon est le Lion de Dieu qui monta le Duldul [2]
J'ai révélé les quatre compagnons qui étaient proches du Prophète

'Alî l'Élu a laissé deux perles Hasan et Husayn
Ils furent persécutés par les chiens de l'enfer
Pour tous, ils sont devenus les intercesseurs et le guide des martyrs
C'est pourquoi ils devinrent les amis et guides de tous les croyants
J'ai révélé le récit sanglant des martyres et des guerres saintes

1. Ms 157/I, fol. 99b-101b ; *Qissai Mashrab*, p. 109-111.
2. La monture de 'Alî.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE103 (P01 ,NOIR)

Saint Makhdûm-i A'zam est le maître des gnostiques
Le saint Dahbîdî est le nom de ce grand maître
Saint Khwâja Âfâq était la *qibla* des mystiques
Les disciples tournent nuit et jour autour de sa tombe
J'ai révélé que, chaque jeudi, les esprits tournent autour

Une par une, je sème dans le monde les graines de sagesse
Dans le ciel, tous les saints donnent leur approbation
Pour révéler le trésor caché, comme le secret des secrets
En montrant la voie spirituelle, j'ai divulgué ce secret
J'ai révélé que le souffle de Jésus était une langue secrète

[…]

Dieu, pour te glorifier j'ai révélé une langue orale
J'ai révélé les attributs de tes mille et un noms
J'ai révélé que tu es l'un qui n'a pas de second
J'ai révélé aux créatures le secret de l'amour mystique
J'ai révélé ton apparence comme ta vérité

[…]

Du mont Qâf au mont Qâf [1], se sont répandues tes grâces
Ton amour a touché jusqu'au moindre germe de blé
En mangeant un germe, Adam a pris connaissance de toi
Ce lion mâle fut alors privé du paradis céleste
J'ai révélé les âmes à la suite du Premier homme

Seigneur, tu as élevé sans colonnes les neuf auvents
Par peur de Dieu, ils se meuvent sans cesse sans pouvoir s'arrêter
Le soleil, la lune, toutes les étoiles décorent le ciel nuit et jour
Il n'y a aucun doute que tu es l'omniscient et l'être unique
J'ai révélé Dieu au témoignage des prophètes

Rois comme humbles sont tous pauvres à ton seuil
Tu tends la main aux rebelles comme aux damnés
Tu as mis certains sur le trône et les as honorés, tu en as humilié d'autres
Tu sais tous les secrets, ton nom est le Connaissant
J'ai révélé et déposé dans les cœurs le néant

1. Montagne cosmique qui entoure le monde.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE104 (P01 ,NOIR)

Un jour, Gabriel a délivré le message : « Ô Compatissant »
Le Prophète a accompli son ascension céleste : « Gloire à celui qui l'a fait voyager [1] »
Il a permis à Muhammad de joindre la mer des deux mondes
Dans son ascension céleste, le Prophète a trouvé la voie de Dieu
J'ai révélé les perles du sens caché des mots

Quand Dieu l'a nommé intercesseur des fauteurs
Il a soigné les gens de la débauche et de la désobéissance
Pour eux, il a ouvert la voie de la foi
Chaque fois, il a fait entendre la voix de la bénédiction
J'ai révélé que tu étais le Prophète de la fin des temps

Puis, je prononce un modeste éloge du Prophète
Ensuite, je raconte les compagnons du Prophète
Détenteurs de la vérité, ils sont chacun à l'origine d'une voie soufie
Chacun se soumet à Dieu et le révèle
J'ai révélé que « si vous les suivez, vous serez bien guidés [2] »

Chacun s'enivre de Dieu, s'il goûte à son plaisir
Il sera délivré de la douleur et des ruses du diable
Le guide est celui qui libère des paroles hypocrites
Qui, intercesseur, purifie les cœurs des souillures du monde
J'ai ainsi révélé deux guides spirituels en un seul

Seigneur, ne laisse plus Mashrab errer de porte en porte
Dieu, donne-moi connaissance de ce que tu as dit
Je me ceins l'âme et le cœur pour suivre la voie de Dieu
Donne-moi connaissance du jardin où se trouve ta guidance
Je lui ai révélé mon jeune visage et me suis mis à son service

Parvenu à Tûrkistân, Mashrab se rend au mausolée d'Ahmad Yasawî. Le texte donne peu de détails sur cette visite et se borne à rappeler que le pèlerin attire une foule curieuse qui, là encore, s'interroge sur son identité sociale et religieuse : est-il un fou, un drogué ou un saint [3] ? Telle

1. Coran 17:1.
2. Hadîth célèbre quoique controversé, figurant dans le *Mishkât al-masâbîh*.
3. Ms 157/I, fol. 101b ; *Qissai Mashrab*, p. 111.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE105 (P01 ,NOIR)

est la question fondamentale pour une collectivité en quête de modèle, confrontée à ses marginaux, dont Mashrab est un représentant, et peut-être, à son tour, le modèle. Clairement, lentement le qalandar gagne du sens et rencontre une écoute parmi les masses. Lorsque celles-là se demandent qui il est, elles se demandent autant qui elles sont.

Plus tard, de retour dans les environs de Khujand, Mashrab donne lui-même une réponse possible [1] :

Dans la passion de Dieu je pleure, je suis le vagabond Mashrab
Les yeux en larmes, le corps souffrant, le cœur déchiré, je suis Mashrab

Si dans mon cœur reste encore un grain de monde, je perdrai l'amour
Pour toi, je renonce aux deux mondes, je suis le malheureux Mashrab

Même si je meurs, mon mal ne quittera jamais mon squelette
Dans ma tombe je soupire, je suis l'incurable Mashrab

Dès que je suis né de ma mère, je t'ai aimé et j'ai gémi
Enfermé dans le mal d'amour, je suis l'errant Mashrab

Tous disent que Mashrab est un halluciné, un égaré
Entré dans l'état mystique de l'anéantissement, je suis le vagabond Mashrab

Mon maître Âfâq Khwâja m'a donné du vin et je suis ivre mort
Si on me pend à la corde comme Majnûn, je suis le résolu Mashrab

Mon guide spirituel me regarde une seule fois, alors mon œuvre sera achevée
En un souffle, j'ai fait le tour du monde, je suis l'errant Mashrab

J'ai saisi le verre du vin amoureux, je n'ai d'autre choix que de le boire

1. *Qissai Mashrab*, p. 113. La copie manuscrite ne contient pas ce ghazal.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE106 (P01 ,NOIR)

De mes yeux coule sans cesse du sang, je suis le sanglant Mashrab

Dans ma tête tonnent mille coups mais je la désire encore, ô ascète
Si tu tranches ma tête, je ne peux rien dire, je suis le visage Mashrab

Les gens me repoussent, m'insultent, me chassent ville après ville
Je suis l'étranger, je suis le haï, je suis le lapidé Mashrab

Parmi les gens, personne ne comprend mes infâmies
J'ai sacrifié mon cœur et mon âme, je suis l'étrange malin Mashrab

Ce fou Mashrab ne parle que d'amour mystique
Continuellement en prière et dans le jeûne, je suis le rusé Mashrab

Le gouverneur de Khujand, Âq Bûta Bey, souhaite revoir Mashrab et envoie un messager pour le retrouver. Il passe le Syr Darya et croise, au pied de la montagne Mughâl, une caravane venue de Tashkent qui lui apprend que Mashrab était parmi eux mais qu'il s'est arrêté au bord du fleuve. Le messager en informe Âq Bûta qui vient le voir en personne. Suit un épisode intéressant qui peut se résumer ainsi : il trouve Mashrab, le pénis fermement attaché à un pieu par un cordon fait de crin de cheval. Il s'acharne à tirer dessus afin d'allonger son pénis. Âq Bûta lui demande de faire grâce à son organe et que soient pardonnés tous les péchés de Mashrab. Ce dernier finit par accepter, malgré le châtiment précédent d'Âfâq Khwâja. Âq Bûta Bey coupe le cordon [1]. La mutilation de Mashrab correspond à une pratique qalandar assez répandue, qui rappelle certaines mortifications des renonçants de l'Inde. Elle vise, bien sûr, à annuler le désir sexuel. Plus largement, l'épilogue comporte une leçon

1. Ms 157/I, fol. 102b-103b ; *Qissai Mashrab*, p. 114-115.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE107 (P01 ,NOIR)

intéressante [1] : lorsque Mashrab surprend Âq Bûta en train de punir trente ou quarante criminels, le soufi argue qu'il vient d'avoir été lui-même pardonné par Âq Bûta. Ce dernier devrait donc aussi pardonner les condamnés. Une fois encore, le saint vagabond prend la défense des bandits et des coupables. Plus tard, Âq Bûta Bey offre une peau de tigre à Mashrab – un attirail usuel des qalandar – qui quitte Khujand et prend la direction de La Mecque.

L'hagiographie rapporte qu'il arrive sur la rive du fleuve Shûr où se trouve la ville de Banda Sûrat. L'auteur explique que ce nom a une signification précise : signifiant littéralement « prisonnier de l'image (ou du visage) », il suggère que quiconque entre dans la ville n'en ressort pas. À l'entrée de la ville est suspendu le portrait d'une femme dont la beauté rend prisonnier toute personne qui le voit. C'est pouquoi les commerçants restent en dehors de la ville [2]. Mashrab, en mystique invincible, entre et parvient à ressortir de ce lieu mystérieux. Toutefois, on est en droit de supposer qu'il s'agit de véritables noms de lieux. En effet, le texte ajoute que Mashrab reprend ensuite la route de La Mecque, passe plusieurs étapes, dont à nouveau le fleuve Shûr où il rencontre des commerçants qui s'embarquent dans un bateau. Parmi eux, il aperçoit un qalandar assis les jambes croisées qui lui raconte qu'il était chez le Shâh d'Iran [3]. Ces détails incitent à penser que Shûr pourrait être le fleuve qui passe à l'est de Bandar 'Abbâs (dans l'Iran actuel) ici appelé Banda Sûrat [4]. Quelle que soit l'exactitude géographique, il faut noter cette rencontre entre qalandar sur la route du *hajj*. Elle correspond à la réalité des déplacements des vagabonds mystiques dans la région.

1. Ms 157/I, fol. 104a ; *Qissai Mashrab*, p. 115.
2. Ms 157/I, fol. 104b ; *Qissai Mashrab*, p. 116.
3. Ms 157/I, fol. 105a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 116-117.
4. On trouve ce nom de Banda Sûrat dans une hagiographie de Hasan Khwâja, voir A. PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, p. 204.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE108 (P01 ,NOIR)

Est-ce cette rencontre ou la visite énigmatique de la ville ou, plus probablement, l'expérience d'une vérité radicale, par-delà les recommendations de l'islam ? Soudainement, Mashrab renonce au pèlerinage à La Mecque [1] :

De ce corps que la vie a tiré de la poussière, je n'ai que faire
Si mon amante n'est pas auprès de moi, de cette âme je n'ai que faire

Sans ami, sans vin, à quoi bon aller à La Mecque ?
De cette vieille bicoque abandonnée par Abraham, je n'ai que faire

Je n'ai pas besoin d'enfer ou de ce vieux paradis
Si je ne te trouve pas, des deux mondes je n'ai que faire

Je suis monté sur les marches du trône
Si je suis du néant, de l'être je n'ai que faire

Dans ce monde tout est comme poussière dans le rayon du soleil
Si rien n'a de clarté, des secrets cachés je n'ai que faire

Mashrab, tout ce qui est qui n'est pas Dieu est faux
Si la rose n'est pas dans ma main, de l'épine je n'ai que faire

Il va jusqu'à clamer [2] :

À quoi bon le grand *hajj* ? J'ai un mausolée à Kâshghar [3]
Là, dans la poussière qui pénètre mes yeux, je trouve le collyre pour mes larmes

Je brosse mes cils, je verse l'eau de mes yeux sur le tombeau
Je veux faire de ce lieu mon Eden

Le destin m'est à jamais décidé, je ne goûterai que les malheurs
Dans le jardin de la tranquillité, j'ai un abri pour les malheurs du monde

1. Ms 157/I, fol. 106b ; *Qissai Mashrab*, p. 117.
2. Ms 157/I, fol. 107a ; *Qissai Mashrab*, p. 118-119.
3. C'est-à-dire le tombeau des Khwâja de Kâshghar, Âfâq Khwâja et sa parentèle.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE109 (P01 ,NOIR)

Pour nourrir le chien, donne-moi ma pitance dans l'écuelle
J'ai demandé du vin au serveur, mon ivresse est pareille à une ascèse

S'il m'aperçoit, le clerc s'enfuit comme le diable
Car à mon cou il y a une amulette faite des boucles de mon amante

Si tu attaches mon cou à la laisse de ton chien
Si, par chance, tu me traînes à tes pieds, j'en serai fier

Des disciples suivent Mashrab, ils prétendent le suivre depuis Kâshghar et regrettent de ne pas aller à La Mecque. Alors le saint leur dit de regarder entre ses deux mains pour y voir La Mecque briller et entendre chanter [1] :

Soudain je l'ai aperçue et elle s'est montrée à moi
J'échangerais le monde et la religion contre cette vision

L'aimée a dit : Je ne crois pas à ton amour
J'ai ouvert mon cœur avec la lame de la passion

Lorsque j'ai vu dans le ciel son faucon royal
Dans la cité de mon corps, j'ai tremblé comme l'oiseau de l'âme

Comme Farhâd, j'ai peiné sur la montagne des souffrances
La hache du destin s'est abattue sur ma tête, je suis tombé

Je suis Mashrab, je vais sur les routes, exhalté et fou
Sitôt avoir vu la Ka'ba tant désirée, j'ai repris mon chemin

Finalement, Mashrab part avec ses compagnons en direction de l'Inde. Son but est de rejoindre le fils d'Âfâq Khwâja, Hasan Khwâja [2]. Il se lie les mains dans le dos, attache son cou à la laisse de son chien et part rejoindre

1. Ms 157/I, fol. 107b ; *Qissai Mashrab*, p. 119.

2. Personnage historique (1689-1730) qui a effectivement séjourné en Inde, voir A. PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, p. 201-203.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE110 (P01 ,NOIR)

Hasan [1]. Comme le père Âfâq, le qalandar célèbre le fils dans une ode dévotionnelle, féminine et amoureuse [2] :

Mon idole, tu t'enflammes, tu rougis après avoir bu le vin ?
Ton visage scintille, comme la pleine lune vas-tu t'illuminer ?
Sois la bienvenue, réponds-moi : Es-tu âme ou bien amante ?
Allah Allah, es-tu le sultan de mon cœur juvénile ?
Ou bien la fée qui tournoie et s'infiltre dans ma pipe ?

Ton visage est de lumière, ton duvet d'ambre, tes lèvres de miel
Ta bouche est une pistache ouverte, tes yeux des amandes fraîches
Au coin de ton visage, il y a un grain de beauté attirant
Tu es venue à ma vue tendrement, bienvenue à toi
Es-tu rose ou rossignol ou jacinthe ou basilic ?

Tes deux joues, des roses rouges ou bien fleurs de jasmin
Ton grain de beauté est une touche de basilic au milieu du jardin
Tu es faite d'argent et de rose, éloquente et délicate
Tu es humaine ou bien fée, avec cette tendresse
Es-tu houri ou page ou ange ou gardien du paradis ?

Ton visage est rose, tes yeux narcisses, ton duvet basilic, tes lèvres bouton
Je suis anéanti, regardez sa beauté, elle est comme la pleine lune
Ta taille est un dattier du paradis, ton menton une datte fraîche
Tes boucles vont à merveille avec ton grain de beauté
À envoyer tes armées en Égypte, es-tu le roi de l'Inde ?

Tes paroles sont un sirop sucré, tes lèvres un miel doux
Ta taille est canne à sucre, sans défaut de la tête aux pieds
Je t'adresse un chant, tends l'oreille, écoute cette fable
Je suis ton rossignol, tu es ma rose, dans le jardin du jour dernier
Ton Mashrab s'est enflammé, est-ce toi qui as allumé le feu ?

Il arrive en Inde et se rend chez Hasan Khwâja. Durant trois années, il est au service du shaykh comme porteur d'eau. Tout semble recommencer dans la voie initiatique

1. Ms 157/I, fol. 108a ; *Qissai Mashrab*, p. 119-120.
2. Ms 157/I, fol. 108a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 120-121.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE111 (P01 ,NOIR)

de Mashrab. Un jour, il va à la prière du vendredi et voit l'imam monter sur la chaire qui déclare : « Tout ce que vous ferez de licite *[halâl]* sera récompensé et tout ce que vous ferez d'illicite *[harâm]* sera puni. » L'assistance est effrayée. Alors Mashrab fouette l'imam avec son bâton et monte à sa place sur la chaire. Il prononce un sermon *(khutba)* qui provoque l'ivresse mystique dans l'assistance [1]. Nouvelle manifestation de popularité du qalandar, cette fois en Inde. Il revient ensuite auprès de Hasan qui le félicite de son action. Là aussi, le vagabond mystique obtient le soutien d'un maître supposé représenter la tradition la plus légaliste du soufisme, la Naqshbandiyya. Le khan Abû al-Ghâzî [2] apprend l'arrivée en Inde de Mashrab : « Un qalandar est arrivé du Farghâna, c'est un grand mystique dont le souffle est magique. » On envoie un messager. Fidèle à son mépris des puissants, Mashrab éconduit le messager. Le khan s'emporte : « Oulémas et commandants, je suis descendant de Tamerlan, que faut-il faire pour punir ce fou qui désobéit au roi de l'Islam ? » Les oulémas donnent leur sentence : « Il faut le faire écraser par un éléphant. » Peu après, les gens sont rassemblés pour assister au supplice [3]. Mais alors que l'on fait amener Mashrab, Hasan Khwâja prévient le khan qu'aucun éléphant ne saurait vaincre le saint. Et en effet – chute hagiographique attendue – le miracle se produit, mais avec un effet comique moins convenu, forme de parodie des punitions de justice : Mashrab donne un grand coup de pied dans la trompe de l'éléphant qui détale aussitôt ! Le khan demande pardon et Mashrab lui répond en vers [4] :

1. *Qissai Mashrab*, p. 128. Passage manquant dans la copie manuscrite.

2. Nom énigmatique puisque le khan de l'époque était Awrangzeb (règne de 1658 à 1707), de la dynastie moghole.

3. Ms 157/I, fol. 115a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 129.

4. Ms 157/I, fol. 116b-117a ; *Qissai Mashrab*, p. 130.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE112 (P01 ,NOIR)

Dans la roseraie, aujourd'hui je suis le rossignol qui virevolte
Pour l'idole inimitable, je suis l'amant qui va de porte en porte

Sans arrêt je vais sur les chemins, en me lamentant
Jour et nuit je soupire, je suis le rossignol qui perd la raison

Le jour d'Alast, il advint que la vie fut donnée au corps
Lors du Pacte premier, ô Dieu, je suis David le psalmiste

Es-tu la lune bienveillante ou bien le roi du ciel ?
Au-dessus de la terre et dans le ciel, je suis l'étoile

Je suis l'amant savant, je suis le connaisseur de la *Hidâya* [1]
Je suis Mashrab le respectable, l'amant réputé

De son côté, le qalandar lui-même atténue le blâme et cherche quelque respectabilité, même s'il repousse du pied l'or que lui propose le khan. Dernier épisode de son aventure indienne, Mashrab sauve la vie du fils du khan [2] : Abû al-Ghâzî avait un ennemi infidèle surnommé Peau-Noire *(siyâhpûsh)* [3]. Son fils partait souvent le combattre. Le khan confie à Mashrab son angoisse à chaque fois que son fils part mener la guerre sainte. Il lui demande de le protéger. Le soufi demande du papier, un calame et de l'encre noire. Sur un bout de papier, il écrit trois fois son nom. Face à la surprise du khan qui ne voit inscrit ni verset ni *hadîth*, Mashrab fait attacher le bout de papier à une poule et demande que trois flèches soient tirées sur elle. Chacune tombe avant de l'atteindre. Ce nouveau prodige, s'il suggère un échange de bons services entre saint et souverain, n'est pas dénué de moquerie, car la poule sautillante représente bien le fils du khan…

Mashrab quitte l'Inde et part enfin pour Boukhara. Après plusieurs jours de voyage, il parcourt les environs de

1. *Al-Hidâya fî al-furûh* (Guide des principes de loi) d'Al-Marghînânî (m. 1196-1197), le manuel de droit le plus canonique en Asie centrale.
2. Ms 157/I, fol. 117a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 130-131.
3. Il s'agit peut-être des Kafirs du Kafiristan (actuel Nuristan).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE113 (P01 ,NOIR)

la ville et remarque un tombeau. « Quel est ce tombeau ? » demande-t-il à ses compagnons, « c'est celui de Bahâ' al-Dîn Naqshband ». Il accomplit le pèlerinage sur le lieu saint en affirmant : « Si Bahâ' al-Dîn n'était pas à Boukhara / Boukhara s'appellerait le Pays des Francs et des infidèles [1] ». La sépulture du saint fondateur de la Naqshbandiyya est en effet l'un des principaux lieux saints de l'islam centrasiatique et un emblème de la ville de Boukhara. La question que pose Mashrab est simplement rhétorique, introduite par l'hagiographe afin de présenter la cité en termes soufis. Le pèlerinage est à peine mentionné.

Après la prière du soir, Mashrab entre dans Boukhara et demande à ses compagnons d'aller dormir au bordel *(kharâbâtkhâna)* tandis qu'il s'installera à la mosquée. Il se rend dans le quartier appelé Bukhârân-i Sûwdân, au moment même où les fidèles sortent de la mosquée. Lorsque l'imam ferme la porte, Mashrab lui dit : « Soufi, ne ferme pas la porte, je suis un voyageur, je vais coucher à la mosquée. » L'imam reconnaît en lui un qalandar et lui laisse la clé. Mashrab attache son âne au mihrab, monte sur le minbar et s'endort. Lorsque l'imam revient le matin, il entend des ronflements et découvre en entrant qu'un âne est attaché au mihrab. Il crie au sacrilège et frappe l'âne. Après l'avoir sorti de la mosquée pour l'attacher à un arbre, il tente de réveiller le qalandar pour la prière de l'aube, en le secouant violemment : « Bon Dieu, vas-tu te lever ! » Mashrab relève aussitôt sa tête en pleurs. L'imam : « Qalandar, c'est bien de pleurer mais pourquoi as-tu attaché ton âne au mihrab ? » Il répond : « Vous priez en mettant devant vous vos chaussures à deux balles, moi j'ai acheté mon âne cinq sous, ne puis-je craindre qu'il soit volé ? En allant au mihrab, mon âne a rejoint le troupeau [2] ! » En filant la métaphore animalière, Mashrab continue d'ironiser sur les habitudes des fidèles

1. Ms 157/I, fol. 109a ; *Qissai Mashrab*, p. 132.
2. Ms 157/I, fol. 109a-110a ; *Qissai Mashrab*, p. 132-133.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE114 (P01 ,NOIR)

et tout ce qu'elles comportent, selon lui, d'indignité et d'instinct grégaire.

Lorsque les fidèles entrent et font la prière de l'aube, Mashrab va se rendormir dans un coin de la mosquée. Il s'enroule dans son manteau et s'accroupit. À la fin de la prière, l'imam vient le voir et lui dit : « Qalandar, n'as-tu pas peur de Dieu à rester ainsi comme un sac, sans prier ? » Mashrab : « J'ai peur de Dieu, mais accroupi je prie autant que toi. » Vexé, l'imam se rend chez Mawlânâ Sharîf pour lui rapporter cet incident. Mais le savant demande que l'on ne fasse aucun mal au qalandar. L'imam retourne à la mosquée, Mashrab lui demande où est Mawlânâ Sharîf, « il est occupé à enseigner à la madrasa Kûkeldâsh » lui répond l'imam. Mashrab : « Amis, si vous me rendez mon âne, j'irai le voir [1]. » Il part sur son âne en récitant [2] :

De l'éternité à l'infini mon cœur souffre d'amour
Les cœurs se brisent sous les cris de mon cœur

Je rêve de toi et je m'étonne de ne pas te trouver
Mais j'y parviendrai en invoquant mon maître spirituel

Amante, écoute ma plainte, mon cœur se consume
Mes rivaux se réjouissent des tourments qu'elle m'inflige

Moi, sans toi, je peine à vivre dans ce monde
Viens Majnûn que je renonce à toute subsistance

Aujourd'hui mon aimée a dit : Tu verras ton amie demain
C'est pourquoi j'ai passé la nuit dans ce monde

Dieu, que Muhammad ne me rejette pas dans le feu amoureux
Vas-tu délivrer mon âme des souffrances de l'amour ?

Si, au jour dernier, je sors en désespérant de ton amour
La voix de Mashrab enflammera fidèles et infidèles

1. Ms 157/I, fol. 110a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 133-134.
2. Ms 157/I, fol. 110b-111a ; *Qissai Mashrab*, p. 134.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE115 (P01 ,NOIR)

Comme le héros populaire Nasr al-Dîn Khwâja, il monte son âne à l'envers. Un mollah le frappe à la nuque et lui reproche : « Drogué, tu as agi contre la sharia, tu montes ton âne à l'envers ! » Mashrab rétorque : « Tous ces mollahs me suivent, alors pour ne pas être malpoli *[bîâdâb]* en leur tournant le dos, je monte mon âne à l'envers. » Il est emmené à la madrasa où cinq ou six cents mollahs sont en train d'étudier sous la direction de Mawlânâ Sharîf [1]. Les étudiants s'indignent de la présence de ce vagabond mais le maître reconnaît en lui un saint dissimulé. On lui rapporte les agissements de Mashrab à la mosquée, cependant Mawlânâ Sharîf se réjouit de ce qu'il entend et demande au qalandar : « Mashrab, sois le bienvenu à Boukhara, qu'est-ce que tu es au juste ? » À cette récurrente interrogation sur son identité ou sur son essence tant sociale que religieuse, il répond cette fois : « D'abord j'ai été un âne, puis j'ai été un cheval, puis j'ai été un chameau. » À nouveau cette métaphore animalière, en un sens rétrospective, qui désigne Mashrab comme une simple bête, en quête d'un propriétaire, d'un guide ; métaphore qui le replace au niveau misérable de ses victimes [2]. Mawlânâ Sharîf déclare : « Peuple de Boukhara, sachez qu'il vient de chez Hasan Khwâja. Présentez-lui vos excuses ! » Ils s'exécutent. Mashrab ajoute [3] :

Je suis à la recherche de mon amante, je suis un qalandar
J'ai quitté ce monde du néant, je suis un qalandar

Si de Dieu me vient l'ordre : Sors ta tête de la tombe
Je mettrai mon suaire autour de mon cou, je suis un qalandar

Le feu enflamme mon corps des pieds à la tête
Ma chaleur se propage partout, je suis un qalandar

1. Ms 157/I, fol. 111a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 134-135.
2. Ms 157/I, fol. 112a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 136.
3. Ms 157/I, fol. 113a ; *Qissai Mashrab*, p. 136.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE116 (P01 ,NOIR)

Mashrab a quitté ce monde, son suaire est souillé de sang
Mon sang a teint la ville de Balkh, je suis un qalandar

Le savant lui propose de rester à Boukhara cinq ou six jours. Mashrab accepte à condition de pouvoir suivre ses leçons à la madrasa. Il commence à étudier le *Mishkât-i sharîf*. Chaque jour, il lit une page puis, rentrant dans sa cellule, il coupe la page en petits morceaux et en bourre son narguilé pour ensuite le fumer. Les mollahs s'en aperçoivent et l'apprennent à Mawlânâ Sharîf. Le maître vient voir Mashrab et lui demande : « Pourquoi ne répètes-tu pas tes leçons ? Pourquoi les fumes-tu ? » Il répond : « Certaines pages ne touchent pas mon cœur, pour que ces écrits et ces pages ne se dissipent pas, je les avale ! Si vous me donnez la permission, je peux aussi mettre en vers *[nazm qîlmâq]* le Coran. » Le maître s'exclame : « Jusqu'à maintenant personne n'a mis en vers le Coran ! Si tu le fais, ce sera une infâmie et tu en subiras les conséquences. » Mashrab : « Je pensais que vous étiez un homme intelligent mais vous n'êtes qu'un ascète aride *[khushk]* [1]. » Le qalandar ne se satisfait ni de l'enseignement traditionnel, dans tous les sens du terme – le support du livre, la méthode de répétition, le modèle discursif – ni des *hadîth* tels qu'ils sont disposés dans le *Mishkât*, ni même du Coran tel qu'il est écrit. L'espoir d'un enseignement en madrasa s'envole, le vagabond est renvoyé aux marges de la société boukhariote. Il quitte l'école. Sur la place du Regîstân de Boukhara, il rencontre un qalandar ; dans un quartier de femmes *(aghâcha-lârnîng mahallasî)* il chante pour accompagner leurs danses ; dans les rues de la ville, il s'applique à semer le trouble *(ghulghul)* parmi la population [2] :

1. Ms 157/I, fol. 113b-114a ; *Qissai Mashrab*, p. 135-137.
2. Ms 157/I, fol. 114a-b, 119a-120a ; *Qissai Mashrab*, p. 137-139.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE117 (P01 ,NOIR)

Lorsqu'elle joue de l'orgue, l'amante est virtuose
Lorsque l'on trouve le goût de l'amour, on chante le nom de Dieu

Si tu cherches les racines de l'amour, délaisse les fleurs du désir
Il faut revêtir l'habit de la pauvreté et mendier de porte en porte

Mes amis, à qui puis-je dire la souffrance de cette séparation ?
Si je ne pleure pas mon état, qui soulagera mon mal ?

Tu es un esclave plein de péchés, lève-toi à l'aube et pleure
En l'honneur de tes larmes, chaque jour je pousse mille cris

Je suis Mashrab le Messie, l'humble qui aime les humbles
Dans la pauvreté, il a trouvé son but, il jouit de la sincérité

Néanmoins, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, non pas la marge mais le centre, c'est-à-dire les puissants, continue de vouloir attirer Mashrab. 'Abd Allâh Khân [1] entend parler de lui et le convoque. Il l'invite dans son palais, le reçoit avec les honneurs habituellement réservés aux personnalités religieuses, notamment confériques. Signe du temps, la réputation de Mashrab le précède, comme si, plus généralement, les qalandar gagnaient en légitimité. Le khan tolère les frasques du fou – moqueries, insultes, souillures, brutalité, etc. – et souhaite comprendre, en bon disciple, leur signification cachée [2]. 'Abd Allâh offre un manteau et en revêt le saint, il lui fait même don de « son cheval noir à la selle d'or », raconte en termes merveilleux l'hagiographe. Puis le khan ouvre les festivités pour célébrer son nouveau maître Mashrab. Les musiciens jouent une marche triomphale, 'Abd Allâh accompagne lui-même le vagabond sur la

1. Nom énigmatique puisque 'Abd Allâh (règne de 1583 à 1598) était khan à la fin du XVI[e] siècle. Il est possible qu'il y ait eu une confusion avec 'Ubayd Allâh Khân (règne de 1702-1711), d'ailleurs réputé pour son soutien aux soufis, en particulier naqshbandî.

2. Ms 157/I, fol. 120b-121a ; *Qissai Mashrab*, p. 130-140.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE118 (P01 ,NOIR)

place du Regîstân. Tous les boukhariotes, élite comprise (*sayyid, khwâja*, soufis), assistent au spectacle [1] :

L'humble Mashrab est arrivé, le soûlard est sans peur
La bande festive est arrivée, le bordel est sans peur

Le tour de l'ange est arrivé, le maître de vin est arrivé
Le couvent est en ébullition, le bordel est sans peur

Lueur du beau serveur du vin immortel
Turque au visage de Kalmouke, l'amante est sans peur

Attiré par l'amour, le sultan se fait derviche errant
Renonçant à son âme, le renonçant est sans peur

Le feu des adorateurs est arrivé, les cymbales sont arrivées
Les cœurs en larmes sont arrivés, Mashrab est sans peur

La fête sera de courte durée. Le fou de Dieu, au nom de Dieu, saute de son cheval et ordonne à son serviteur Pîrmast : « Prends une hache et coupe les jambes de ce cheval ! » Les gens de Boukhara protestent : « Ne tuez pas ce beau cheval, il vaut deux cents pièces d'or. » Mashrab dit alors : « Pour venir au Regîstân, j'ai dû monter sur ce cheval et j'ai négligé Dieu. Tout serviteur de Dieu qui montera ce cheval négligera Dieu, il faut l'abattre [2]. » L'intérêt de cette histoire tient au dénouement de la métaphore animalière : la bête représentait le croyant ou le religieux ou bien même le soufi, dans la pesanteur de leur incarnation, elle figure ici la force d'attraction du monde, sa bestialité ontologique, qu'il s'agit donc d'abattre. Tout ceci n'empêche pas ʻAbd Allâh Khân d'admirer davantage Mashrab au point de lui demander de devenir son maître spirituel. Le qalandar dit : « Je ne peux te prendre pour disciple mais tu seras mon frère éternel *[qiyâmatlîk barâdarîm]* [3]. » La disctinction est intéressante au sens où, d'un côté, elle confirme le caractère non confrérique,

1. Ms 157/I, fol. 122a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 141-142.
2. Ms 157/I, fol. 123a ; *Qissai Mashrab*, p. 142.
3. Ms 157/I, fol. 123b ; *Qissai Mashrab*, p. 143.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE119 (P01 ,NOIR)

plus généralement non institutionnel, des activités de Mashrab, de l'autre, elle indique un idéal de relation sociale qui n'est plus fondée sur une quelconque hiérarchie.

Toutefois, les blasphèmes du vagabond – peut-être aussi sa relation privilégiée avec le khan – continuent de heurter les oulémas boukhariotes qui décident de l'envoyer au bûcher. Bien entendu, ses pouvoirs miraculeux le font sortir du feu parfaitement indemne [1]. De même, à Kûshbegî [2], il entend des mollahs parler des souffrances de la mort. À ses moqueries, ils le frappent avec leur bâton. S'il s'agit de signes présageant son futur martyre, ces querelles restent anecdotiques et ont pour rôle principal de discréditer le « clergé » et l'intelligentsia de la prestigieuse Boukhara. Lorsque Mashrab s'assied parmi ces mêmes mollahs et commence à préparer son hachich en écrasant le mélange dans sa main, suscitant immédiatement la condamnation et la menace d'être décapité, il demande aux mollahs : « Si tu es de la communauté de Muhammad notre Prophète, tu sais qu'il portait une robe de coton alors pourquoi portes-tu une robe interdite *[harâm]* ? » Le mollah demande : « Pourquoi donc interdite ? » Mashrab : « Parce qu'elle est en soie », le mollah : « Qalandar, elle est en soie mais surtout en coton ! » Mashrab : « Moi aussi, j'ai mis surtout de l'eau dans mon mélange [3]. » La plaisanterie a pour intention de dénigrer les arguties juridiques et les débats stériles fondés sur la caricature du modèle du Prophète. Il chante ce ghazal [4] :

> Le frère ne saurait endurer le feu de mes tourments
> Même père, mère ou sœur ne sauraient l'endurer

1. Ms 157/I, fol. 124a-125a ; *Qissai Mashrab*, p. 143-144.
2. Il s'agit peut-être de la cour du même nom dans la citadelle de Boukhara.
3. Ms 157/I, fol. 125b-126b ; *Qissai Mashrab*, p. 144-145.
4. Ms 157/I, fol. 126b-127a ; *Qissai Mashrab*, p. 145-146.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE120 (P01 ,NOIR)

Si les perles de mes mots étaient découvertes
Le courtier fixerait un prix que l'acheteur ne saurait endurer

Si une seule étincelle de ma peine atteignait le ciel
Criblé de feu, le ciel même ne saurait l'endurer

Si je renonçais à mon âme, je trouverais sincèrement la voie vers Dieu
C'est pourquoi de compagnie le qalandar ne saurait endurer

Si le jour de la sentence on me tendait la liste de mes actes
Si je lisais son contenu, les gens du tribunal ne sauraient l'endurer

Si ma trangsression s'étendait à tous les actes
Ce spectacle, ni les croyants ni les infidèles ne sauraient l'endurer

Si comme prédicateur je disais le prêche aux gens de la mosquée
Ce prêche, ni la mosquée ni la chaire ne sauraient l'endurer

Mashrab a donné sa réponse avec éloquence
Si quelque fier la lisait, il ne saurait l'endurer

Ainsi que [1] :

L'âme ne saurait supporter la splendeur de ton soleil
Ton regard d'infidèle le croyant ne le supporterait

Celui qui voudrait écrire sur le rouge de tes lèvres
Ni la planche ni le calame ni le scribe ni le livre ne le supporteraient

Si cette belle compagne déploie toutes ses grâces
Son regard, ni le savant ni l'ignorant ne le supporteraient

Si moi j'avale une seule goutte du sirop de la souffrance
Ni Dârâ ni Wâmiq ne la supporteraient [2]

1. Ms 157/I, fol. 127a ; *Qissai Mashrab*, p. 146.
2. Dârâ et Wâmiq sont les représentants de couples amoureux chantés dans la littérature classique.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE121 (P01 ,NOIR)

Si ce tyran effronté venait à passer
Ni les houris ni les fées ni les hommes ni les anges ne le supporteraient

Dans le voyage spirituel de Muhammad, si l'ange Gabriel avait boité
Même sur sa monture Raf Raf, le Prophète ne l'aurait supporté

Mashrab continue la « visite » de Boukhara et de sa population. On peut la résumer à deux rencontres essentiellement. Il se rend d'abord chez Khwâja Jûybâr [1]. Il voit une foule amassée à sa porte, demande ce qu'il se passe, on lui répond que le *khwâja* a enterré un esclave jusqu'au cou et qu'il est en train de le rosser. Mashrab, en protecteur des condamnés, persuade, à coups d'humiliations, le *khwâja* de lui laisser la vie sauve [2]. Plus intéressante que l'anecdote elle-même, l'ode qui la ponctue enseigne la remise en cause des hiérarchies sociales et du principe de descendance [3] :

Ne prive pas tes lèvres du torrent de miséricorde
Où que tu ailles, l'ami, n'abandonne pas ton but
Tu t'es mis au service des bons, dorénavant ne sois pas mauvais
J'ai peur que tu ne sois comme Abû Jahl et Abû Lahab [4]
Tu es *sayyid*, tu es *khwâja*, ne sois jamais fier de tes origines

1. Ici encore, le nom est énigmatique. Khwâja Islâm Jûybârî (m. 1563) était un shaykh éminent de la Naqshbandiyya issu d'Ahmad Kâsânî. Il compta parmi ses disciples 'Abd Allâh Khân. Une confusion avec un descendant Jûybârî est possible, à moins qu'il ne s'agisse, de la part de l'hagiographe, de quelque liberté vis-à-vis de la chronologie. Le texte précise que le père était un shaykh soufi et qu'il s'appelait Abû al-Fayz Khân Jûybârî.

2. Ms 157/I, fol. 127b ; *Qissai Mashrab*, p. 146-147.

3. *Qissai Mashrab*, p. 147-148. La copie manuscrite ne contient pas ce *mukhammas*.

4. Surnoms donnés par le Prophète à deux ennemis de l'islam, signifiant respectivement « Père de l'ignorance » et « Père de la flamme ».

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE122 (P01 ,NOIR)

Je suis descendant du Prophète, dis-tu, ne prends pas le chemin du mal
Lorsque tu cherches du regard, ne fixe que la bonne direction
La fierté est un fardeau, ne mets pas ton cou sous le joug de la malédiction
Ne laisse jamais ta tête sombrer dans le sommeil de la négligence
Tu es *sayyid*, tu es *khwâja*, ne sois jamais fier de tes origines

Dans les mille souffrances de l'autre monde, il y en a mille pour toi
Cherche le bon guide, sur le chemin il y a cent terreurs
Après ta mort, il y aura encore cent mille turpitudes
Soucieux du jugement dernier, ton sein saigne mille fois
Tu es *sayyid*, tu es *khwâja*, ne sois jamais fier de tes origines

La fierté est la marque du diable, ne prends pas ce chemin ignorant
Ta barbe blanchit comme la crinière de l'âne, mais tu es encore ignorant
Les amis sont partis, ne fais pas le fier, incapable
Celui qui fait ses provisions pour le jour dernier a bien sûr raison
Tu es *sayyid*, tu es *khwâja*, ne sois jamais fier de tes origines

Si tu as pris le chemin du désir, ne te jette pas au feu
Ne sois pas triste, ce jour-là est passé, ce jour-ci est un autre
Tu es venu dans cette maison en deuil, ne te complais jamais dans l'affliction
La vieille hostellerie n'est pas éternelle, n'y séjourne pas trop
Tu es *sayyid*, tu es *khwâja*, ne sois jamais fier de tes origines

Viens Mashrab, écourte ta parole, les bonnes gens sont partis
Si toi aussi un jour tu t'en vas, le monde entier sera en larmes
Les bonnes gens sont venus au monde avec la conscience d'eux-mêmes
Tous les gens du monde ont alors pleuré, leur sein saignait
Tu es *sayyid*, tu es *khwâja*, ne sois jamais fier de tes origines

Il s'agit bien de renvoyer chacun à l'humilité fondamentale de l'homme face à la mort. La biographie de Mashrab fait de son sujet le double de chacun des êtres qu'il rencontre en tant qu'ils sont musulmans, engagés

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE123 (P01 ,NOIR)

dans la recherche d'une existence digne de Dieu et du Prophète. Son « je » vaut pour tous et reprend à son compte non point seulement les grands noms de l'époque – ces khans, ces *sayyid*, ces oulémas, ces *khwâja*, ces *hâkim* – mais aussi ses anonymes pour en faire les témoins de leur temps [1] :

Amante, je suis tant épris que je souffre du feu de la séparation
Je suis tant épris que j'accours aux sabots de ton cheval

Amante, si je ne vois pas ton grain de beauté, je perds la raison
Sache que pour toi je suis tant inquiet que je me consume dans les deux mondes

Jésus monta au ciel, il n'y vit pas le visage de sa bien-aimée
Je brûle du feu amoureux et me consume, je suis ton ami jaloux

Ne m'appelle Majnûn le fou que si je suis à la recherche de Layla mon idole
Je suis un pauvre désespéré qui ne demande qu'elle

Rahîmbâbâ l'a cherché entre Ghaznî et Namangân
Il n'a pas trouvé de guide, je suis aussi à la recherche d'un guide

Regarde l'état de Zulaykhâ, elle attend indéfiniment Yûsuf
Dans les deux mondes, je n'en cherche qu'une, toi

Chaque souffle qui émane de moi est dû à l'aide d'Âfâq Khwâja
Sans lui je ne serais qu'un arbre sec dans la steppe ou la montagne

Que sa tombe soit sanctifiée, Khwâja m'a dénommé Mashrab
Je suis devenu célèbre de Kâshghar à Yârkand

Pour sa dernière visite, le qalandar sort de Boukhara et va à Qubâdyân. Il vient voir Sûfî Allâh Yâr (1630-1720 ou 1723), une personnalité littéraire et spirituelle bien connue en Asie centrale. Initié à la Naqshbandiyya, il est l'auteur de plusieurs traités de soufisme souvent didactiques, beaucoup lus en Asie centrale et ailleurs, dont le

1. Ms 157/I, fol. 130b ; *Qissai Mashrab*, p. 150.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE124 (P01 ,NOIR)

fameux *La Fermeté des Faibles* [1]. La rencontre, teintée de merveilleux, ne tient guère ses promesses [2] et semble n'illustrer à nouveau que la solitude du qalandar en route vers un destin funeste [3] :

Mahmûd Khân va faire couler mon sang dans la ville de Balkh
Si tel est mon destin, pourquoi ne pas lui donner ma vie ?

J'ai célébré Dieu mille fois, j'ai fait comme Mansûr
Son visage noircit lorsque Mansûr fut assassiné

Une fois entré dans la voie de l'amour, il faut sacrifier son âme
Si on ne fait pas don de son âme, tout ce qu'on dit est faux

Amant, regarde Farhâd, il mourait pour Shîrîn
Il brûla dans le feu amoureux et finit par dépérir

Cet amant Majnûn était épris de Layla
Il fit du désert sa patrie, de ses yeux coulèrent les larmes

Cette plaintive Zulaykhâ était éprise de Yûsuf
Avez-vous vu comme elle fut méprisée de tous ?

Regarde Zuhra et Tâhir, ils sont connus de tout le monde
Renonçant à la vie, ils sont morts sur le chemin de l'amour

Wâmîq et 'Udhrâ ont brûlé dans le feu amoureux
Quand vint le jour dernier, ils furent envoyés au paradis

Mashrab le fou, regarde tous ces gens amoureux
Quand viendra ta dernière heure, tu troqueras ton âme contre un verre

1. Une lithographie du texte a été réimprimée sous la référence : Sufi Olloyor, *Sabot ul-ojizin*, Tashkent, Mehnat, 1991.
2. Ms 157/I, fol. 131b-134a ; *Qissai Mashrab*, p. 152-154.
3. Ms 157/I, fol. 133b-134a ; *Qissai Mashrab*, p. 153-154.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE125 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE126 (P01 ,NOIR)

Mon nom est Dieu

C'est assis à l'envers sur son âne que Mashrab entre dans la ville de Balkh, dans le nord de l'Afghanistan. Au début du XVIII[e] siècle, la cité fait encore partie du domaine de Boukhara mais, derrière la façade des khans boukhariotes, elle est en fait dirigée par des généraux ouzbeks tribaux. Il parcourt les rues en pleurant et chantant avec son sitar [1]. Mashrab fait la rencontre d'un Ouzbek qui vient vendre une peau de tigre – produit rare et prisé – au marché. Avec ses rênes, il attrape l'Ouzbek et lui dit : « Eh ! l'ouzbek, vends-moi cette peau de tigre que j'en fasse ma pelisse. » Le vendeur, furieux, dit : « Eh ! le fou, qui es-tu pour vouloir acheter une telle peau ? » Et il repart aussitôt sur son cheval. Il fait à peine deux pas qu'il tombe à la renverse avec son cheval. Il se redresse, donne sa peau de tigre à Mashrab en se jetant à ses pieds pour s'excuser. Le saint déchire en deux la peau, en met une moitié sur son dos et l'autre sur son âne [2]. Cette entrée en matière se veut avant tout comique et impertinente. Elle fait également allusion à un ustensile fréquent du qalandar, la peau de tigre, que nous avons déjà rencontré.

Mashrab continue de parcourir les rues de Balkh sur son âne, toujours à l'envers. Des mollahs remarquent ce qalandar excentrique, malgré tout fascinant. Ils le saluent et lui demandent : « Quel est ton nom ? » Mashrab : « Mon

1. Ms 157/I, fol. 135a ; *Qissai Mashrab*, p. 155.
2. Ms 157/I, fol. 135b-136a ; *Qissai Mashrab*, p. 156.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE127 (P01 ,NOIR)

nom est Dieu *[âtîm khudây]*. » Les mollahs, en entendant ces mots, s'écrient : « Attrapez-le, ce qalandar est un infidèle, il se prend pour Dieu, il faut l'exécuter ! » Mashrab saute immédialement sur son âne et prend la fuite [1]. Il y a deux degrés de lecture de cet incident : la formule audacieuse du qalandar signifie que le soufi est parvenu à l'union avec Dieu, à la disparition de son identité en Dieu. Elle apparaît comme une autre version du fameux « je suis Dieu (ou la Vérité) » de Mansûr Hallâj. D'autre part, elle annonce le martyre de Mashrab dans des termes proches du calvaire de Hallâj. Mais loin de la tragédie de Bagdad, loin aussi des drames de sa propre biographie, la suite de l'histoire tourne à la farce. « L'hérétique » s'esquive et arrive au palais de Mahmûd Khân [2] au beau milieu d'un banquet de sept ou huit cents convives. Il passe au milieu de l'assemblée, s'installe sur le trône de Mahmûd Khân et s'allonge. Trente ou quarante mollahs furieux surgissent à leur tour. Excédé, Mahmûd Khân demande : « Mais enfin, que se passe-t-il ? » Les mollahs rapportent l'incident, en particulier sa formule, Mahmûd demande alors à Mashrab : « Qalandar, pourquoi as-tu dis cela ? » Il répond : « Mahmûd Khân, il est vrai que j'ai monté mon âne à l'envers. Quant à mon nom, celui que m'ont donné mes parents c'est Dieudonné *[Khudâyberdî]* [3]. Les mollahs m'ont demandé mon nom, j'ai commencé à dire Khudây mais je n'ai pas eu le temps de dire la suite parce qu'ils se sont jetés sur moi comme des chiens, et moi je me suis enfui comme un chat ! » En écoutant cette histoire, tous les convives éclatent de rire et les mollahs sont rouges de honte [4].

---

1. Ms 157/I, fol. 136a ; *Qissai Mashrab*, p. 156.

2. Mieux connu sous le nom de Mahmûd Bey Âtalîq (règne de 1705 à 1747). Pour plus de détails, se reporter à Buri A. AHMEDOV, *Istorija Balkha (XVI-pervaja polovina XVIII v.)* [Histoire de Balkh (XVI^e siècle-première moitié du XVIII^e siècle)], Tashkent, Izdatel'stvo Fan Uzbekskoj SSR, 1982, p. 220-233.

3. Un prénom courant en Asie centrale.

4. Ms 157/I, fol. 136a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 157.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE128 (P01 ,NOIR)

Là encore, plusieurs niveaux de lecture sont possibles. Conformément au principe malâmatî, le soufi dissimule la pureté de son expérience mystique sous le jeu de mots. Les rires gras des convivent qui ne le comprennent pas lui sauveront la vie. Par ailleurs, en falsifiant la formule, le qalandar parodie le martyr mystique de l'islam, Hallâj lui-même. Il convient de sourire de tout et de tous, même du plus bouleversant. Enfin, sous le burlesque et l'éclat de rire, le vagabond semble ne pas croire à la réalisation mystique, il n'est qu'un nom parmi d'autres et non le dit d'un homme de Dieu. Dès lors cet humour radical, avec son grand rire tragique, cache autant de consience de la finitude humaine et de l'échec spirituel. Il est significatif que, lorsque Mahmûd Khân calme les mollahs et déclare son pardon, Mashrab lui annonce : « Fais-moi exécuter » et s'explique par ce poème [1] :

Dans mon amour pour toi, amante, je suis un fou stupéfait
Dans ce monde, je suis la risée de tous

Sur le trône du sultanat, tu es l'impératrice des fées
Aie pitié, je suis un misérable qui reste à ta porte

Je demande à tous les gens comment revoir son visage
Ils disent « on cherche, on trouve » mais je ne trouve pas, je n'en peux plus

Amante, ton poignard lacère inlassablement mon corps
Je ne vois pas ton visage de rose, je suis le martyr de Kerbela

Dressée comme un *alif*, elle me tend le verre de vin
Je bois ce vin et je suis définitivement ivre

Seigneur, ne fais subir à personne les souffrances de Mashrab
Priez mes amis, j'ai tant besoin de prières

Mahmûd célèbre Mashrab comme un grand saint et déclare sa vénération [2]. Mashrab avoue : « Tu fais erreur, il

1. Ms 157/I, fol. 137b ; *Qissai Mashrab*, p. 157.
2. Ms 157/I, fol. 137b ; *Qissai Mashrab*, p. 159.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE129 (P01 ,NOIR)

est écrit que mon destin est de mourir par ta main. Tu feras de moi un martyr. Je te fais ce testament : place mon cadavre sur un lieu élevé pour que tous ceux qui le verront de loin viennent y prier. » Le khan s'indigne : « Cher, comment pourrais-je toucher à un seul de vos cheveux ? » Il fait amener un plat pour Mashrab mais ce dernier n'y touche pas et passe le plat à son chien qui, lui-même, n'y touche pas ! Mahmûd Khân s'étonne : « Pourquoi ne mangez-vous pas de mon plat ? » Mashrab répond : « Même mon chien n'en mange pas, comment pourrais-je en manger ? » Mahmûd : « Même si votre chien n'en mange pas, moi je le mangerai [1]. » Cette première provocation est suivie d'une seconde, clairement scatologique, et plus insultante. Mashrab demande à Mahmûd de descendre de son trône, ce que le khan accepte volontiers. Le qalandar s'y installe et défèque sur le siège royal. Il dit : « Eh ! Mahmûd, reprends ton trône ! » Le vizir court voir le khan et lui dit : « Comment pouvez-vous respecter ce qalandar drogué ? On va dire qu'un qalandar venu du Farghâna est arrivé et qu'il a fait ses besoins sur le trône de Mahmûd Khân, vous serez déshonoré. Si vous ne me croyez pas, allez-y et vous verrez. » Accompagné de soldats, Mahmûd rentre dans la salle du trône, voit l'étron et s'exclame : « Mashrab, pourquoi avez-vous fait cela ? » Mashrab répond : « J'ai bien fait. Je chie sur ton trône comme toi tu chies sur ton peuple [2]. »

Ultime insulte du bouffon, Bâbârahîm devient l'interprète du petit peuple, mendiant contestataire qui prête voix aux silencieux. Son passage à Balkh résume l'errance transoxianaise des années précédentes à plusieurs égards. Mashrab a respecté et injurié les puissants, à leur tour ils l'ont vénéré et haï. Au fond, ni l'un ni les autres ne sont sortis de leur ambiguïté. Mashrab fut fou de Dieu et fou du roi ; khans et autres furent disciples, patrons et bourreaux. Du reste, ce brouillage des rôles n'épargna pas non

1. Ms 157/I, fol. 138a ; *Qissai Mashrab*, p. 159.
2. Ms 157/I, fol. 138a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 160.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE130 (P01 ,NOIR)

plus le peuple, même ses marginaux. L'historien est en droit de comprendre cette oscillation permanente comme une double hésitation : hésitation du qalandar face à la communauté, hésitation de la société face au fou. La réponse de Mashrab à Mahmûd suscitera la même incertitude au sein du pouvoir. Le khan ordonne qu'on saisisse le misérable pour l'exécuter, Mashrab lance : « Roi, toi aussi tu mourras dans trois jours ! » Le bourreau emmène Mashrab à la potence, la foule présente se lamente en suivant le condamné [1]. En marchant, il chante [2] :

Viens, mon cœur, aujourd'hui sois brave, voici la voie désirée
Je ne sais pas quelles épreuves m'attendent

Si quelqu'un n'a pas de larme à l'œil, ignore son existence
Sa vie ne fait que passer, il est rejeté à la porte de Dieu

Demande aux gens qui jouissent s'ils souffrent
Bien sûr, ils se satisfont de boire le vin du paradis

Celui qui nie la prédestination, sans doute n'a-t-il aucune foi
Il nie le mot même et fait partie des réprouvés

Mashrab se rend à ta porte parce qu'il garde espoir
À quoi bon les regrets désormais, à Balkh Mahmûd va m'assassiner

Au bas de la potence, il chante encore [3] :

Que tous ceux qui souffrent pleurent devant l'ami
Qu'ils ne regrettent pas d'avoir ouvert leur cœur

En gémissant comme un rossignol muet
Je reste à pleurer devant le jardin

Comme Mansûr Hallâj, je bois le vin du paradis
Je me débats, je pleure devant la potence

1. Ms 157/I, fol. 138b ; *Qissai Mashrab*, p. 160.
2. Ms 157/I, fol. 139a ; *Qissai Mashrab*, p. 161.
3. Ms 157/I, fol. 139b-140a ; *Qissai Mashrab*, p. 162.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE131 (P01 ,NOIR)

Si quiconque avale une gorgée de ce vin
Il présentera ses requêtes au Tout-Puissant devant le tribunal

Mashrab le fou, ne révèle pas ton secret aux dévots
Pleure en te lamentant devant les vrais amoureux

Il dit : « Attendez un peu, je veux faire deux génuflexions de prière. » Il fait ses ablutions et sa prière puis prononce [1] :

Mashrab le fou, serre fermement ta ceinture
Ta dernière heure est venue, ta coupe est pleine

As-tu vu ces hommes qui ont voué leur âme à l'amour ?
Cette âme est seule face aux centaines de peines

Amis, il n'est pas amoureux celui qui connaît sa dernière heure
Jamais conscient, l'amoureux est toujours ivre

Mashrab le fou, poursuis ton chemin courageusement
Ne sois pas effrayé quand tu iras à la potence

Il s'adresse au bourreau : « Enfonce ta lame une fois, pas deux. Hasan Khwâja avait dit que je serai martyr, moi je lui avais dit "si je suis martyr, j'espère que ce sera par le sabre de ton amour", à ce moment Hasan me donna son canif, je le mis dans la doublure de mes guenilles. » Il sort alors le canif de son habit, le brandit devant ses yeux et dit en pleurant : « Hélas ! Hasan m'avait dit aussi qu'il serait tué à Qarâtâgh et que je serais tué à Balkh de la main de Mahmûd » [2]. Soudain, Mashrab se dresse et s'accroche à la potence, donne son couteau au bourreau et énonce son dernier ghazal [3] :

1. Ms 157/I, fol. 140a ; *Qissai Mashrab*, p. 162.
2. Ms 157/I, fol. 140a ; *Qissai Mashrab*, p. 163. Allusion à l'assassinat de Hasan Khwâja par ses rivaux naqshbandî de la branche dite Qarâtâghlîq.
3. Ms 157/I, fol. 140b ; *Qissai Mashrab*, p. 164.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE132 (P01 ,NOIR)

Viens mon corps, sois la plaie pour la lame du martyre
Comme Husayn fils de ‘Alî, sois le martyr de Kerbela

Dans ce corps de malheur, mon âme n’a jamais connu le repos
Grâce à Dieu, il atteint sa dernière heure, amante sois satisfaite

Sois délivrée des tourments de ce monde périssable
Cherche l’union avec Dieu, ignore tout le reste

Sur le chemin de Dieu, bourreau, enfonce plus vite ta lame
Prie ton Dieu, toi aussi sois un homme de Dieu

Cette mort qui s’abat sur moi est une magnifique bénédiction
Sur le chemin de Dieu, ce n’est pas une mais mille âmes qui se sacrifient

Viens ange gardien, ne retarde plus ma mort
Je sacrifie ma vie, exécute les ordres de Dieu

Mashrab, loin de ce monde cherche le grand martyre
Lorsque tu passeras au tribunal dernier, présente tes requêtes à Dieu

Il dit ses dernières paroles : « Bourreau, viens, exécute-moi. » Le bourreau le frappe à la gorge avec le couteau, Mashrab rend l’âme. Tandis que les gens de Balkh pleurent sa mort, Mahmûd Khân revient en ville et demande à son vizir où est Mashrab. Le vizir s’étonne : « Mon roi, vous avez ordonné de l’exécuter, ce qu’a fait le bourreau. » Mahmûd pousse un cri d’effroi et explique que ses paroles n’étaient pas sérieuses. Il court vers le lieu d’exécution et découvre le corps inanimé du saint. Le bourreau se défend : « J’ignorais que vous plaisantiez. Je n’ai pas pendu Mashrab, il s’est accroché à la potence lui-même, m’a tendu son couteau et m’a dit de le frapper avec. » Mahmûd, désespéré, ordonne que soit inhumé le corps [1]. Du martyre de Mashrab, l’hagiographie restitue l’équivoque qu’une simple exécution avait cru pouvoir annuler, semant la confusion parmi les adeptes de la sainteté du qalandar. Trois jours après son décès, le khan

1. Ms 157/I, fol. 141a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 164-165.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE133 (P01 ,NOIR)

entend une voix venue de nulle part : « Vengeance de Dieu, que Mahmûd meurt ! » Soudainement, le toit de sa demeure s'effondre, il meurt sur le coup [1].

Sept jours après l'enterrement de Mashrab, neuf qalandar viennent prêcher à Balkh. Le vizir de Mahmûd apprend leur présence et leur demande d'où ils viennent. Ils répondent : « Nous étions à La Mecque, nous arrivons de Hirât. » Le vizir : « Qalandar, Dieu nous a envoyé un saint, son nom était Mashrab. Nous ignorions sa valeur. Notre roi l'a fait exécuter puis le roi lui-même est mort. » Les qalandar : « Nous connaissons bien Mashrab. Il y a trois jours, nous l'avons rencontré dans la plaine de Hirât, il portait un linceul et il était suivi de son chien. Il allait à La Mecque. » Entendant cela, le vizir se rend sur la tombe de Mashrab. Il remarque que la porte du tombeau est ouverte, regarde à l'intérieur mais ne voit ni corps ni linceul. Le vizir se met à pleurer et referme le tombeau. Cette nuit-là, il rêve que Mashrab lui parle : « Vizir, je suis parti en pèlerinage sur la tombe du Prophète. Il m'a désigné un lieu appelé Ishkânmîsh, emmène ma sépulture là-bas [2]. » Le lendemain, le vizir rouvre le tombeau et voit la dépouille de Mashrab. Il l'emmène et l'enterre à Ishkânmîsh.

Confusion jusque dans la mort, le cadavre du vagabond continue de ne pas être là où il est attendu, son fantôme erre toujours. En s'achevant sans conclure, la vie de Mashrab tient lieu de mort passagère. Le qalandar ne doit que passer.

La biographie de Mashrab est un roman. Elle n'est pas une source historique. Mais croire que la littérature édifiante – le genre tant prisé auquel elle appartient – ne dit rien de son temps serait ignorer ce que peut toute littérature. À transcender le réel, à revoir l'histoire, à rappeler les provocations, à supposer les dialogues, à citer les

1. Ms 157/I, fol. 141b-142a ; *Qissai Mashrab*, p. 165.
2. Ms 157/I, fol. 142a-b ; *Qissai Mashrab*, p. 165.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE134 (P01 ,NOIR)

centaines de vers, le livre du qalandar veut prouver que la réalité est légende et la légende réalité. Les chroniques ne sont que des illusions d'intelligibilité alors que l'hagiographie donne le sens du monde. Non pas simplement parce que les saints le dirigeraient mais parce que leur aventure est, en somme, l'expression rare de tout ce qui n'est pas dit dans les mémoires, de ce que l'on n'ose pas croire ni penser. Ce texte serait donc une biographie des fantasmes en cette seconde moitié du XVII[e] siècle. Seuls les saints qalandar, eux-mêmes ou leurs narrateurs, possèdent cette liberté de parole susceptible de nous parler de quelque non-dit – cruauté du pouvoir, conformisme du peuple, peur de l'étranger, aliénation familiale ou sociale, et davantage.

Pour autant, il ne faut pas réduire Bâbârahîm Mashrab à un personnage de roman. L'individu a existé, il a écrit, et il n'est pas un cas isolé, comme nous le verrons dans les chapitres suivants. Dès son époque, il est probable que d'autres Mashrabs, moins loquaces, moins truculents, aient vécu ; comme il en exista au Moyen-Orient médiéval, les Sa'dûn, Buhlûl et bien d'autres [1]. Pour tout dire, au terme de ce texte, l'impression qui prédomine est celle d'un retour du qalandarisme à plusieurs égards : comme mode de vie, comme mystique radicale, comme mise en doute des institutions. À travers la quête mystique du vagabond, qui rencontre tout le monde (hommes, femmes, pauvres, riches, puissants, infidèles et pieux), il y a comme un changement d'attitude qui se précise. Cette société, installée dans ses certitudes médiévales – au moins le legs timouride, le prestige mongol, les confréries soufies – cette société-là semble commencer à admettre le doute. En acceptant, dans la douleur, la folie mystique et la marginalité, le corps social

1. Sur les sages fous et les saints fous *('uqalâ' al-majânîn)* dans le monde musulman médiéval, voir Michael W. DOLS, *Majnūn : The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 349-365 et p. 374-422.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE135 (P01 ,NOIR)

pose la question de sa cohésion, sinon de son identité. En dépit de toutes les ambiguïtés, de celles du qalandar lui-même à celles des milieux qui le soupçonnent en l'admirant, le monde ancien bascule vers un temps d'incertitude.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE136 (P01 ,NOIR)

CHAPITRE II

ZALÎLÎ,
LE VOYAGE VERS SOI

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE137 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE138 (P01 ,NOIR)

Le premier départ

Muhammad Siddîq Zalîlî voit le jour à Yârkand en 1676, ou bien quatre années plus tard, en 1680 – les biographes hésitent. On ne sait rien ou presque de ses origines. Qui sont ses parents ? À quel milieu appartiennent-ils ? Quel est le jour ou bien le mois de sa naissance ? Sans généalogie et sans datation, faute de mention dans les dictionnaires biographiques, le poète demeure un inconnu. D'aucuns pensent qu'il vient d'une famille pauvre, mais rien ne corrobore cette hypothèse séduisante. Les conditions de l'époque, c'est-à-dire, en bref, la structure sociale et l'accès à l'éducation, la rendent particulièrement improbable. Il est plus raisonnable de supposer que Zalîlî, enfant de bonne ascendance, a eu le privilège de suivre le cursus classique de l'école islamique. Ce que pouvait offrir alors une ville comme Yârkand, capitale d'une sorte de théocratie islamique fondée, précisément, au cours des années 1678-1680, par Âfâq Khwâja et sa lignée. On y cultivait les savoirs de madrasa et la tradition savante naqshbandî.

Les premières pages du récit rappellent les premiers pas de Muhammad Siddîq dans le soufisme [1]. Ce qu'il évoque à force de vers et de métaphores, c'est une double voie soufie dans une même aventure initiatique : chantant son entrée dans la pauvreté mystique *(faqr)* [2] et l'adoption du

1. Ms *Safarnâma*, fol. 60a ; *Säpärnamä*, p. 561.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 59b-70a ; *Säpärnamä*, p. 577.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE139 (P01 ,NOIR)

manteau de pauvreté *(khirqa)* [1], emblèmes, dit-il, de la Qalandariyya, Zalîlî exhibe la chaîne initiatique de la Naqshbandiyya. Il célèbre son maître éponyme Bahâ' al-Dîn Naqshband [2], son maître classique d'époque timouride 'Ubayd Allâh Ahrâr (1404-1490) [3], son maître aux onze fils et successeurs Ahmad Kâsânî [4]. À la différence de Mashrab, du moins dans les premières années, Zalîlî ne fait état d'aucune rupture entre la voie sobre et légaliste d'un côté, et la voie des fous de Dieu de l'autre. Les autorités naqshbandî admettent le mode de vie qalandarî, et les qalandar vénèrent les saints naqshbandî. Non pas rupture donc, mais interruption, pourrait-on dire. Car le jeune homme éduqué ne se contente pas d'être le fils de bonne famille de Yârkand, ni le disciple cultivé de ses cercles soufis. Il lui faut plus, quelque chose qui ressemblerait à un retour aux sources de l'islam centrasiatique. Il faut partir [5] :

Une nuit je fus ordonné par Dieu
Son parfum vint à mes sens

L'oiseau de mon cœur sentit ce parfum
Il s'éleva et quitta sa demeure

C'est dans la folie qu'il déploya son plumage
Il se débattait et perdait des plumes

Car celui qui se met en retraite spirituelle
Ne supporte pas l'attente de cet amour

Lorsque mon désir passa l'aube
Je me lamentai de la séparation

Le lendemain, soudain je partis en voyage
Je pris le chemin de l'abandon en Dieu

1. Ms *Safarnâma*, fol. 70a-b ; *Säpärnamä*, p. 577-578.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 76b ; *Säpärnamä*, p. 588.
3. Ms *Safarnâma*, fol. 77b ; *Säpärnamä*, p. 589.
4. Ms *Safarnâma*, fol. 78a-b ; *Säpärnamä*, p. 590-591.
5. Ms *Safarnâma*, fol. 80a-b ; *Säpärnamä*, p. 593-594.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE140 (P01 ,NOIR)

Sincérité et abandon sont les deux provisions du voyage
Le derviche doit être sans argent ni or

Moi aussi j'étais dans la condition de l'abandon
J'avais un peu de pain mais pas un sou

Mon compagnon était une bête, je soupirais
J'avais du sang pour provision, une monture pour pieds

Tous mes os formaient comme un escalier
Pour monter les marches du rempart céleste

Mes yeux étaient comme source, mon corps comme refuge
Ma caravane intérieure faisait le voyage

Mon cœur trouva un peu de conscience
Au moment de la prière, parvenu en présence du roi

Je repris la marche après la prière de midi
Attention lorsqu'on passe par Bäghlär Tûgh !

Sans regarder mon compagnon
J'atteignis le refuge de Chirmâsh

En réponse à l'appel nocturne, Zalîlî sort de sa retraire spirituelle *('uzlat)*, qui est aussi enfermement, tranquillité contemplative, et choisit la folie mystique *(junûn)*, l'intensité du voyage, seules garanties d'un rapprochement avec la transcendance divine. Pour le qalandar, le cheminement spirituel n'est jamais une abstraction, il a pour condition et pour mode l'abandon *(tawakkul)*, c'est-à-dire le don entier de soi à Dieu mais aussi la donation, dans le sens original du terme, soit le délaissement irrévocable de son bien. Pauvre en Dieu et pauvre en réalité, devenu vagabond, Zalîlî prend la route sur un animal de bât en direction de Kâshghar. Entre deux trajets, il séjourne dans les refuges, appelés *langar*, sortes de bâtisses de taille variable et au confort rudimentaire, destinés aux voyageurs [1].

1. Pour des noms et des exemples parfois illustrés, voir Bronislaw GRABCZEWSKI, *Kaszgarja. Kraj i ludzie. Podróż do Azji środkowej* [Kashgarie. Région et peuples. Voyage en Asie centrale], Varsovie, Nakład

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE141 (P01 ,NOIR)

Là je passai la nuit et repartis dès l'aube
Sans me rendre compte que le jour se levait

C'était une foule avec tambours et tambourins
Que je rencontrai sur les chemins bordés de peupliers

J'oubliais mon existence et ma non-existence
J'étais alors parvenu aux pieds de Bûghrâqûm

Là-bas, à ce moment, je me mis à gémir
Mon visage gémissant était comme une feuille fanée

Je dis : « Ô Saint Sultân Satûq
Que s'ouvre la porte en ce désert »

J'accomplis la circumambulation sur ta tombe pure
En la polissant je purifiais ma poitrine

Dieu, si tu jettes un regard
Le voile des impuretés se retire

Le voyageur épuisé, étranger
A repris en main les rênes de la raison

Je marchais comme un tourbillon sur les chemins
Je ne voyais plus les alentours

C'était la soif qui tiraillait mon âme
C'était la folie qui tiraillait mon flanc

En cet état, Bûghrâqûm était devenu comme Kerbela
Dans ce désert tout était affliction

Car l'air y était plus que brûlant
Dans l'ardeur redoublée, la folie redoublait [1]

À l'approche du lieu saint, Zalîlî croise une procession religieuse, sans doute une fête du calendrier musulman ou bien même la célébration de l'anniversaire de la mort du saint. Le qalandar est d'emblée pèlerin, parmi les pèlerins.

Gebethnera i Wolffa, 1885, vol. I, p. 131-132, p. 196, p. 207-210 ; Aurel STEIN, *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Īrān*, Oxford, Clarendon Press, 1928, vol. IV, cartes n° 2, 12, 14, 17, 21, 30, 31.

1. Ms *Safarnâma*, fol. 80b-81a ; *Säpärnamä*, p. 594-595.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE142 (P01 ,NOIR)

Il ne cessera de l'être. Contrairement à Mashrab, Zalîlî se fond dans les foules pieuses et désire expliquer à son lecteur, à travers lui-même, la vie religieuse de tous. Pris dans la compassion générale, le voyageur se recueille sur la tombe du saint, accomplit le tour rituel *(tawâf)* et pleure, comme chacun, le martyre en islam. La légende dit que Sultân Satûq Bughrâ Khân († 955) fut le premier souverain de la région à se convertir à l'islam. L'atmosphère de gravité, la comparaison avec la célèbre Kerbela, lieu où l'imam Husayn, fils de 'Alî, fut décapité, tout ceci rappelle que Satûq était considéré comme un martyr. Ce n'est pas un hasard si le village qui abrite le mausolée de Satûq se nomme Mashhad, c'est-à-dire « lieu de martyre ». Zalîlî veut vivre cette piété populaire plus intensément que quiconque, faire de la douleur à même son corps le sentiment d'accueil de la Vérité. Il poursuit sa route, revient sur ses pas, passe une rivière et parvient à Qizîl [1] :

Par la route de Qizîl j'arrivai à Qarâqîr [2]
En chemin, j'enchaînais ma voix

J'aimais effacer le proche et le lointain
Dans la circumambulation j'étais comme le roi d'Irak [3]

Dans les bois de l'exil j'étais comme le léopard
J'atteignis un canal, il y avait un autre cours d'eau

Sâqî, verse encore une gorgée d'ivresse
Sâqî est venu au coin de l'œil, installe-toi !

Je restai là-bas deux jours avec ce compagnon
Qu'on détruise la cage de fer !

La folie s'empara de tous mes membres
Mon corps a fait l'*alîf* puis le *nûn* [4]

---

1. Ms *Safarnâma*, fol. 81b-82b ; *Säpärnamä*, p. 595-597.
2. Environs de Kâshghar.
3. L'imam Husayn (626-680).
4. Il a fait comme la lettre *alîf* ا et comme la lettre *nûn* ن. Il s'est redressé puis s'est courbé.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE143 (P01 ,NOIR)

Que soient maintenant prononcées ces paroles
Que la *fâtiha* [1] touche les hommes des tombeaux

Si la coupe n'est pas remplie du vin de vie
Les hommes des tombeaux ne peuvent porter secours

Après cela, de là-bas nous reprîmes le voyage
Afin d'aller voir du côté de Kâshghar

Comme Dieu créateur montra le chemin
Les villes et les lieux saints se sont alors présentés

Jusqu'à maintenant, mes yeux ne voyaient pas l'immense jardin
La terre et le ciel inondés de grâce divine

Les cellules et le dôme, la coupole et le portique
La citadelle était loin d'un tir de flèche

Le *khânaqâh* [2] et le jardin aux cyprès
En ce lieu, à maints endroits, il y a de bons augures

La première tombe y est source de douleur
Elle est recouverte de lapis-lazuli et d'étendards

Ci-gît le maître gnostique du Savoir de la Certitude
Khwâja Muhammad Yûsuf la pureté de la religion

Il est celui qui s'est emparé de la Loi de Dieu
Il est le père spirituel de mon saint

Il était ivre du vin de l'unité divine
Dévot dans le visible et dans l'invisible

Il connaissait sa demeure originelle
Il s'orientait vers la fin ultime

Le derviche ne voyage pas seul. Accompagné d'un certain Sâqî – personnage imaginaire ou compagnon de chair et d'os – Zalîlî repart en direction de Kâshghar. Désormais, en homme des tombeaux *(ahl-i qubûr)*, il se consacrera aux mausolées de saints *(mazâr)*. Comme s'il récapitulait l'histoire de l'islam au Turkestan oriental, il se

1. Sourate d'ouverture du Coran.
2. Lieu de réunion pour les soufis.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE144 (P01 ,NOIR)

rend auprès des Khwâja naqshbandî et décrit ce haut lieu où Mashrab séjourna : ses bâtiments, ses jardins, ses objets rituels (comme les bannières, *tûgh û 'alam*), et la puissance d'intercession de ses occupants mis en terre. D'abord le père d'Âfâq Khwâja, l'un des premiers promoteurs du soufisme naqshbandî en Kashgarie, Muhammad Yûsuf († 1653) dont notre auteur fait presque un qalandar [1]. Peu importe que cette attribution soit abusive du point de vue historique. Cette interprétation de Zalîlî traduit un rapprochement tardif entre les traditions naqshbandî et qalandarî. Cependant, il réserve sa plus longue louange au fils de Yûsuf [2] :

La seconde tombe y est resplendissante
Le tombeau est entouré de nombreux arbres

Ne croyez pas que c'est une simple tombe, c'est La Mecque
Chaque jour, nombreux sont ceux qui viennent la voir

Dans le monde spirituel il était comme la pleine lune
Khwâja Âfâq, le roi des hommes de plume

Il est le centre du cercle, le pôle de la religion
Il est de la chaîne initiatique du saint Makhdûm

C'était un soleil qui illuminait chacun
Sa tombe recèle des perles rares

Le vent matinal de la sagesse
Répand les perles de la sagesse sur les créatures

On avait planté un drapeau sur la tombe de l'islam
Il était à la même hauteur que Saint-Makhdûm

[…]

Son visage était comme couvert de lumière
Quand ses cheveux étaient comme du camphre

1. Sur ce personnage, voir A. PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, p. 64-71.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 82b-83a ; *Säpärnamä*, p. 597.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE145 (P01 ,NOIR)

Il commentait les beautés du *Mathnawî*
Le *Mathnawî* imperceptible de Mawlâwî

Il soulevait de son visage le voile imperceptible
Il répandait les perles de la sagesse divine

Puis il a ouvert ses ailes à la ville du néant
Il est passé du côté du monde spirituel

Zalîlî rappelle l'ascendance d'Âfâq Khwâja, descendant naturel et spirituel d'Ahmad Kâsânî, appelé ici de son surnom Makhdûm. Il retient ses qualités savantes, tant retenues par ses contemporains comme par les suivants, en particulier sa connaissance du grand poème de Rûmî. Âfâq en fut l'un des plus grands commentateurs en Asie centrale. Vénération du saint et célébration de son lieu d'inhumation, dite La Mecque, c'est dire le renom de ces maîtres. Zalîlî continue de descendre le temps en suivant la lignée des Khwâja [1] :

De sa chaîne initiatique s'est ensuite manifesté
Khwâja Yahya, celui qui était submergé de lumière

Puis celui qui pour Bahâdûr Jahângîr
Était le sabre sur les cous des infidèles [2]

Sur la chaire de la mosquée, ce héros
Prononçait le prêche du pardon au roi

Son nom était Yahya, son surnom Khân Khwâjam
Il était le souverain de tous les peuples non arabes

Khân Khwâjam et l'ensemble de ses compagnons
Étaient un clair de lune dans l'obscurité du monde

Ils répandaient la lumière dans chaque direction
Ils chassaient dans les ténèbres du jour

1. Ms *Safarnâma*, fol. 83a-b ; *Säpärnamä*, p. 597-598.

2. Il s'agit probablement de Hasan Khwâja (dont Mashrab fut un disciple) qui séjourna en Inde plusieurs années, Bahâdûr Jahângîr (règne de 1605 à 1627) étant le grand souverain moghol, protecteur des soufis.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE146 (P01 ,NOIR)

Chacun avait un visage et une naissance purs
Chacun était au degré suprême du chemin spirituel

Certains d'entre eux ont vécu récemment
Ils sont dans les hauteurs célestes

Certains vivent encore sur terre
Chacun est un miroir à six côtés

Garde toujours l'espoir de leur aide
Aie confiance en leur regard

Sans aucun doute, leur regard change la terre en or
Leur regard dit « descends ! » et la terre se fait humble

Tant qu'ils n'adressent un bon augure
L'arbre ne peut pousser sur terre

Ayant tourné sans cesse autour de leur cimetière
Je partis en direction de Bishkiram

Zalîlî mentionne le fils d'Âfâq, Yahya Khwâja, comme khan et souverain [1]. Le vagabond devient mémorialiste lorsqu'il évoque leur trace historique, comme élite religieuse, comme dynastie et comme détenteurs du pouvoir, non plus seulement de l'autorité. Certaines sont encore fraîches sur ces terres de sable explorées par Zalîlî. Le retour aux sources est donc une quête à la fois mystique et mémorielle, où le culte des saints intercesseurs s'enracine dans le souvenir hagiographique. Prochaine étape, Bishkiram, située à une quinzaine de kilomètres à l'est de Kâshghar [2] :

Là se dressaient quelques peupliers
S'y trouvait le saint Mîrzâ Zîrak

Mîrzâ Zîrak vivait entièrement dans le péché
Car pécheur il était profondément injuste

1. Voir A. PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, p. 140-144.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 84a ; *Säpärnamä*, p. 599.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE147 (P01 ,NOIR)

Il fut d'abord le roi de Châlish
Il devint enfin maître dans la voie soufie

Bilâl le noir venait d'Abyssinie [1]
Au jour dernier, sa noirceur devint le grain de beauté des houris

Ainsi ce Qarâkhân avait pour surnom Alf Atâ
Celui qui dit Alf Khatâ commet une erreur [2]

[…]

Je fis mes ablutions avec mes larmes
Je fis le pèlerinage chez le saint Mîrzâ

Sur le chemin j'allais en gémissant
J'arrivai auprès des montagnes

Bishkiram n'est alors qu'un village même s'il contient plusieurs mausolées. Il n'est pas aisé d'identifier celui que Zalîlî évoque dans ces lignes. Alf Atâ, effectivement un général au service des rois karakhanides, est un nom bien connu. Mais il est inhumé à des centaines de kilomètres au nord, dans la région de Turfan [3]. D'autre part, il existe un certain Mîrzâ Mîrak (et non Zîrak) dont le tombeau se trouve à Bishkiram et auquel on rendait des visites pieuses au XIX^e siècle [4]. Telles sont les données historiques. Le qalandar poursuit sa route, mais au lieu d'aller vers l'est, il repart vers l'ouest et retourne à Mashhad [5] :

1. Bilâl d'Abyssinie, l'un des premiers compagnons du Prophète et le premier muezzin. Il y a ici un jeu de mots : *qarâkhân*, en turc, signifie littéralement « roi noir ».

2. Jeu de mots : *khatâ*, en arabe, signifie « faute, erreur ».

3. Rahilä DAWUT, *Uyghur mazarliri* (Les mausolées des Ouigours), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2001, p. 229-235. La légende raconte qu'il vint du Yémen pour répandre l'islam au Turkestan oriental au X^e siècle. Il fut tué au combat contre les infidèles Karakhoja.

4. Selon Amanbek JALILOV, Yayoi KAWAHARA, Minoru SAWADA, Yasushi SHINMEN, Sunao HORI, *Addendum to Tārīkh-i Rashīdī. Translation and Annotation with Introduction and Indexes*, Tokyo, The University of Tokyo, 2008, fol. 403a.

5. Ms *Safarnâma*, fol. 84b-85b ; *Säpärnamä*, p. 600-601.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE148 (P01 ,NOIR)

Cette haute montagne était de plusieurs étages
À l'étage spirituel, délaisse tout !

Ne viens pas avec une charge, c'est la condition de cette voie
Si tu as la moindre charge, tu t'épuiseras sur cette voie

Les hommes de l'anéantissement doivent prendre le chemin
Les hommes de l'éternité doivent rejoindre cette étape

Le maître de la voie spirituelle avait dit « va »
Le regard des hommes de l'éternité est alchimie

Il redorera ton existence de cuivre
L'orfèvre fait de jolies choses

Mais je n'étais pas venu pour des jolies choses
Je ne cherchais pas le pan d'un saint

L'orfèvre reconnaît l'or même dans le noir
Si le lieu est connu, on peut le retrouver

De l'autre côté de ces montagnes se trouvaient
Les limites du territoire de Sultân Satûq Bughrâ Khân

De tous côtés de ce territoire il y avait des montagnes
La vallée était composée de jardins

L'été et l'hiver, à Mashhad
Il y a des rivières qui coulent

Le vendredi du matin jusqu'au soir
Le peuple se rassemble pour faire la circumambulation

Les gens remplissent les cimetières
Ils défilent comme les anges ou les étoiles

Chacun d'eux est un serviteur de Mashhad
Pour faire s'élever Mashhad

Ils allument chacun tour à tour des flambeaux
Ils tremblent tous comme des œufs de Simorg

Ils viennent embrasser les vestiges du roi
Ils viennent recueillir les semences de la connaissance

Pour défendre le canon de la religion
Pour secourir les faibles et les pauvres

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE149 (P01 ,NOIR)

Les anachorètes prient pour les autres
Les ermites demandent le consentement

Ils assistent aux circumambulations
Ils surveillent la porte de la repentance

Chacun exprime ses demandes avec sincérité
Et cherche l'assentiment du saint sultan

Ils attendent que se réalise sa volonté
Quoi qu'ils demandent ils le trouvent

Trois remarques. De même que la quête est indissociablement mystique et mémorielle, elle est une recherche indistinctement spirituelle et physique. Les montagnes sont obstacles ; les charges sont fardeaux ; les beautés du monde sont illusions. D'autre part, le saint Satûq Bughrâ Khân est nettement localisé. Son aura spirituelle *(baraka)* couvre un territoire précis, en d'autres termes sa sainteté *(walâya)* possède sa province propre *(wilâya)*. Enfin, le regard du qalandar nous donne à voir la vie religieuse autour du tombeau. Le culte hebdomadaire, les dévotions, les offrandes, les rituels, les aumônes, tout ceci décrit le pèlerinage auquel prend part Zalîlî. Il se sent chez lui ici, parmi tous les pauvres volontaires et involontaires, au milieu des autres fous de Dieu *(gûsha nishînân, sawma'a dârân)*. À travers ces foules qui lui ressemblent, le poète saisit l'occasion d'une expérience religieuse renouvelée, et plus forte [1] :

Trois années et trois mois Zalîlî l'étranger
Gisait là comme une feuille d'automne

Je portais les guenilles de la spiritualité
J'avais quitté mon pays natal et je vagabondais

Je m'étais couvert de la bure de Muhammad
Tel le tonnerre j'étais toujours dans l'agitation

1. Ms *Safarnâma*, fol. 85b-86a ; *Säpärnamä*, p. 601-602.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE150 (P01 ,NOIR)

Tout le monde riait aux éclats
J'étais un rossignol enfermé dans la cage

Disant : Ô Roi Satûq Bughrâ Khân
Le secret de mon cœur ne peut plus t'être caché

Mes plaintes dépassent toute limite
Elles attestent mon appel à l'amour

Réjouis maintenant Zalîlî l'éreinté
Viens guérir son cœur malade

Si tu ne me fais pas grâce de ton aide
Si tu refuses de protéger mon cheminement

Je serai sans le savoir sur la voie de la perdition
Demain je serai dans le repentir lors du jugement dernier

Révèle-moi comment revenir sur le chemin
Révèle-moi comment obtenir la vision

Ôte de mes yeux le voile obscur
Et la noirceur qui recouvre mon cœur

Dessine-moi ta beauté
Fais resplendir ta beauté

Que m'apparaisse la splendeur divine
Que je puisse l'admirer jusqu'au jour dernier

De grâce, reçois ma prière
Qu'il y ait eu bonne ou mauvaise action

On retrouve dans cet extrait un parfum du malamatisme qui parcourait les phrases provocantes de Mashrab. Certes, Zalîlî n'est pas le vagabond irascible et facétieux qui insultait pour mieux prier. Néanmoins, lui aussi suscite le rire, lui aussi se vit pécheur éternel. Et lui aussi désespère de trouver le Dieu accessible. Après trois années et trois mois à vivre dans la misère et l'attente, il lui faut donc reprendre le chemin inverse, récapituler une nouvelle fois son cheminement – il rentre à Yârkand [1] :

1. Ms *Safarnâma*, fol. 86b-87b ; *Säpärnamä*, p. 603-604.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE151 (P01 ,NOIR)

Décrivons la société de Yârkand
Trouvons la fraîcheur des jardins de Yârkand

La ville était le lieu du siège royal
La capitale de toute la Mughûliyya

C'était un royaume bien fait, une ville belle
Comparée à Âqsû et Kuchâ

D'un côté passe le fleuve de Yârkand
Même en année sèche, il déborde comme un chaudron

Face au fleuve, il y a la sépulture du Désirant de Dieu
Celle du saint Khwâja Muhammad Sharîf

Le maître des maîtres des Amoureux de Dieu
Le disciple de Satûq Bughrâ Khân

Grâce à lui la ville de Yârkand est belle
Khwâja Walî le joyau de Yârkand

Sachez qu'il était le maître des rois et des humbles
Sachez qu'il était un homme de Dieu

Il y a une haute coupole également un *khânaqâh*
Tous les voyageurs peuvent s'y abriter

Chaque personne qui a faim peut se nourrir
Celui qui est nu peut se vêtir

Les nuits du jeudi au vendredi
Le peuple vient rendre visite au lieu saint

Mais chaque jour ils viennent pour les actes votifs
Qu'ils soient turcs, tadjiks, arabes ou même persans

De l'intérieur de la ville, les gens sont gais et se parent
Ils sont beaux comme des houris du paradis

Ils sont agités comme des plumes d'oiseaux
Leurs mouvements ont l'agilité de la perdrix

Les gens portent des vêtements rouges, ils sont gais
Ils perdent la raison, ils portent des vêtements orange

Certains m'apparaissent comme des anges du paradis
Leur corps est un jasmin de couleur lilas

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE152 (P01 ,NOIR)

Ils ornent leur tête d'une toque
Leur visage illumine la nuit

Filles et jeunes hommes prennent du plaisir
Ils continuent ainsi du matin jusqu'au soir

Le peuple fait la circumambulation pour dire les prières
Chaque semaine il se rend ici pour faire le *töy* [1]

Ce lieu est la demeure du beau
Même l'âme de Khwâja se réjouit

Zalîlî est donc de retour chez lui. Il redit l'importance politique de la ville, sa beauté œuvre du saint, et parle même de sa société à travers les activités cultuelles de cette dernière. Qui est Muhammad Sharîf ? Il fut un grand maître soufi, peut-être né en 1470 et mort en 1565, qui compta parmi ses disciples le khan de Yârkand lui-même, 'Abd al-Rashîd. La référence à Satûq Bughrâ Khân vient sans doute du fait que 'Abd al-Rashîd, selon la légende, se mit au service de Muhammad Sharîf à la suite d'une révélation au mausolée de Satûq. Par ailleurs, Zalîlî est lui-même l'auteur d'une hagiographie du saint de Yârkand. La description de son mausolée confirme la grande popularité du culte des saints à l'époque de Zalîlî. Elle montre également le rôle socio-religieux de ces lieux saints qui servent de demeures d'accueil aux errants et aux misérables. Sous le regard bienveillant du mendiant mystique posé sur ses semblables, défilent les pèlerins joyeux, en marche pour la fête. Surpris devant l'allégresse au tombeau, le saint défunt se réjouit. Zalîlî poursuit sa visite de Yârkand [2] :

Le narrateur entame un autre récit
Il raconte une autre vision

1. Terme turc qui désigne la réception organisée à l'occasion d'une célébration de mariage, de circoncision, etc.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 87b-88a ; *Säpärnamä*, p. 604-605.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE153 (P01 ,NOIR)

Présentons maintenant les Sept Muhammad
Décrivons ce tombeau pur

Ne néglige pas le nom de Sept Muhammad
Tous sont des saints du monde invisible

C'est pourquoi ils sont des élus
Ces saints sont inhumés sous la coupole tournoyante

Ces sept saints ont parcouru le monde
Ils finirent par s'établir en ce lieu

Les environs du cimetière sont faits de marais à roseaux
Leurs grâces illuminent le cimetière

Tout le monde se rassemble à travers la nécropole
Jeudi et vendredi on apporte quarante flambeaux

Partout il y a des cellules de retraite spirituelle
Les bannières sont plantées aux pieds des tombes

Les grâces divines n'y sont pas rares
Celui qui ne fait pas la circumambulation a une vie futile

En ce cimetière les actes votifs ne manquent pas
Les gens ne viennent pas ici sans offrandes

Les hommes et les femmes de Yârkand s'y rassemblent
Toutes leurs demandes sont satisfaites

Le mausolée des Sept Muhammad, mieux connu sous le nom de *Chihil Tan* (littéralement Les Quarante Hommes), est situé non loin du grand bazar de Yârkand [1]. Ce double nom vient du fait (légendaire) que les sept shaykh enterrés là portaient le nom de Muhammad et descendaient de quarante individus. Ils étaient venus islamiser la province. Ce qui frappe dans la description quasi ethnographique de Zalîlî, c'est l'atmosphère frénétique qui règne dans ce lieu saint ; la ferveur des orants qui compte simples pèlerins du jour et mystiques permanents,

1. Voir R. DAWUT, *Uyghur mazarliri*, p. 83-88. Rappelons que Zalîlî a composé une hagiographie reprenant la légende des Sept Muhammad, intitulée *Tadhkira-yi chihiltan*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE154 (P01 ,NOIR)

assis au milieu des ex-votos, des bannières et des cellules de retraite *(sawma'a hujra)*. Dans ce monde du cimetière, loin du bazar et du monde vivant, le qalandar est un hôte parmi beaucoup d'autres [1] :

Les étrangers à la ville viennent s'y réfugier
Les pauvres de la ville y mangent et boivent

Les uns portent des haillons les autres un bonnet
Chacun est un roi sans royaume

Ils se présentent ainsi devant Dieu
Chantent des louanges à la grandeur de Dieu

Du 'j' de 'jeunesse' ils boivent le vin
Avec le 'm' du 'mendiant' ils se libèrent

Du 'q' de 'qalandar' ils se contentent
Le 'l' ils le mènent à la psalmodie

Du 'n' ils ressentent la nostalgie
Du 'd' ils connaissent la doctrine

Le 'r' est la marque de la rigueur spirituelle [2]
Pour apprendre la bonne nouvelle aux savants

Celui qui ignore ces lettres
Ne voit pas les dégâts de sa propre vie

Beaucoup de pauvres sont des membres d'ordres soufis
Leurs vêtements sont bien mis et leur nature est pure

Aucun ne montre son vrai visage
Tous connaissent les secrets

Leurs mots brûlent de la flamme secrète
La lame de leur langue est tranchante

Les uns sont noyés dans la mer des sens
D'autres sont foudroyés par la folie

1. Ms *Safarnâma*, fol. 88a-89a ; *Säpärnamä*, p. 605-606.

2. Cette théorie des cinq lettres est tirée de l'hagiographie de Jamâl al-Dîn Sawî rédigé par Khatib-i Fârsî au XIV[e] siècle, cité dans F. MEIER, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḫayr (375-440/967-1049)*, p. 514.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE155 (P01 ,NOIR)

Tableau saisissant d'une foule pauvre, qu'elle soit volontaire ou non – car la frontière entre les deux « choix » de vie est souvent poreuse – le récit de Zalîlî confirme que le qalandarisme est devenu une pratique courante, aux allures parfois de masse. Néanmoins, le poète insiste, en une seule formule, sur l'exigence de ce mode de vie singulier. *Ǧam qalandar*, formée par les lettres glosées, signifie l'essence qalandar et en souligne les grands principes : l'ivresse mystique, la pauvreté, le nom même, le *dhikr*, la repentance, les règles et la discipline ascétique. Zalîlî passa deux années au grand *mazâr* de Yârkand, dans les affres, dit-il, de la folie, parlant à soi-même, s'arrachant les cheveux, veillant des nuits entières. Puis un jour [1] :

J'étais éveillé, l'aube n'avait pas paru
Quelqu'un surgit comme le vent de printemps

Mais cet être avait quelque chose de séduisant
Avec son visage de lune ou d'ange

Ses lèvres rouges et son air effronté
Magnifique comme un jardin d'Occident

Ses boucles étaient noires comme la nuit
Les cheveux étaient brossés par le vent du matin

Son visage était couvert de feu
Sa natte tombait le long du dos

Sur ses lèvres incarnates, le duvet était d'ambre
Ses sourcils teints étaient d'émeraude

Ses cheveux de musc étaient noués
Son grain de beauté était comme captif des Francs

Ses deux oreilles étaient comme des feuilles
Ses deux seins étaient comme de la crème

Chacun de ses regards tranchait comme le sabre
Ses yeux faisaient renaître au jour dernier

1. Ms *Safarnâma*, fol. 89a-91a ; *Säpärnamä*, p. 607-610.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE156 (P01 ,NOIR)

Sa taille élégante était comme un vase
Lors du Jugement dernier, tant de conduites seront glorieuses

Comme le vent de printemps elle est passée
Elle m'a laissé dans l'infamie et la désolation

Mais elle ne m'a pas jeté un seul regard
Je n'ai pas pu contempler cette dangereuse idole

Ce jour-là jusqu'à la nuit je restai dans le désir
Je continuai de me lamenter d'avoir été séparé d'elle

Je fus ivre un jour et une nuit entiers
J'étais tombé à terre comme l'ombre

Sur la voie de l'amour avait surgi le mépris
L'oppression est la source même de la fidélité

Celui qui ne souffre pas n'est pas amoureux
Le rossignol est alors devenu captif de la cage

Il s'essouffle et s'agite pour s'envoler
Pour ses lamentations, les hommes hurlent

Le fruit du jardin de la folie c'est l'Amour
Les deux mondes sont aussi l'effet de l'Amour

La Ka'ba devient temple d'idolâtre, par Amour
Devient bouge ou bien taverne, par Amour

S'il n'y a pas d'Amour, Dieu
Jamais ne se rendra manifeste

La Lumière ne surgit que grâce à l'Amour
C'est par l'Amour que les ivrognes sont apparus

L'Amour fait apparaître les êtres
S'il n'y a pas d'Amour le monastère est délabré

Moi je vais jeter tout mon être vers Dieu
Le maître de l'ordre soufi lui montrera le chemin

Dans la caravane partant en voyage
S'il n'y a pas de guide il y a péril

Sâqî a rendu la marche très joyeuse
Avec le son du luth et de la flûte

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE157 (P01 ,NOIR)

Enivre-toi à pleine bouche
Que les deux mondes s'offrent à tes yeux

[…]

Avec le chant, la ville se remplit de folie
Les chameaux portent les guerriers de la folie

Avec le chant, l'esprit s'est emparé du corps
Il a fait oublier cette terre d'attache

Il ignorait qu'il était séparé de ses racines
Celui qui est proche de Dieu est proche de son pays natal

Je suis ici comme un voyageur
Si on me donne du sucre, je suis triste

Mon cœur parle des bons souvenirs de Yârkand
Des rues et du bazar de Yârkand

Ce long passage n'est pas sans rappeler le style des ghazal de Mashrab. L'érotisme mystique se teinte de provocations, adopte un ton nostalgique, invoque la musique et le chant. Le poète qalandar est souvent un ménestrel. Par-delà le mal amoureux, il dit la condition du soufi vagabond : dans sa ville natale, Zalîlî est devenu un observateur étranger ; il doit, selon les principes qalandarî, trouver l'exil au cœur même de son pays d'origine. Cette dialectique du familier et de l'étrange apparaît comme une sorte de rite de passage par lequel le soufi entre dans le vagabondage radical. Étranger partout, même et surtout chez lui, non simplement dans l'esprit mais dans la réalité de n'importe quel réprouvé, il recherche, en vue de Dieu, un maître à son tour étranger, en exil, jamais présent, peut-être à peine vivant [1] :

Il y avait là-bas un sublime monastère
Son propriétaire était de noble lignée

Son nom béni était Sâqî
Dans son groupe, on passait sans cesse des verres

1. Ms *Safarnâma*, fol. 91a-b ; *Säpärnamä*, p. 610-611.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE158 (P01 ,NOIR)

Il était l'ami des secrets, il était un joailler
Il était maître des nœuds des haillons

Ne crois pas qu'il fut autre qu'un qalandar
Il connaissait la voie, il était de la lignée des extatiques

S'il lisait des vers, ils s'enflammaient
S'il en composait, ils étaient tranchants

De la mine de ses mots on extrayait des perles
Il saturait l'ouïe de sagesse spirituelle

Chaque jour il était occupé à prier
S'il rencontrait des difficultés dans le Coran

Il éclairait le sens des versets
Il guidait sur la voie des voyageurs

Il avait la connaissance des vérités
Son visage brillait de la lumière divine

Il voulut faire la circumambulation au Haramayn
Il dit « Adieu » en prenant la route de l'Inde

Il ne put même pas faire la circumambulation
Il ne put même pas parvenir au Baltî

Il rejoignit le monde de l'au-delà
Il rejoignit les martyrs spirituels

Je fus attiré par le chant de l'appel à la prière
Cette louange sans fin vint à mon esprit

Le monastère était à l'état de ruines
Cette maison honteuse était un bordel

Ses occupants étaient les uns en face des autres
Ils portaient des manteaux de joueurs et de laveurs de cadavres

Mais dans leur main de chasseur il n'y avait pas de jeu
Le faucon qu'ils chassaient s'en était allé

On entre ici encore un peu plus dans l'intimité des qalandar. Si le monastère *(takiyya)* et son propriétaire *(sâhib)* ne sont guère identifiables, ils semblent bien réels. Certes, ce sont les pas d'un maître mort que Zalîlî s'apprête à suivre sur la route du pèlerinage vers Médine

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE159 (P01 ,NOIR)

et La Mecque. Disparu dans les montagnes du Baltistan (dans le nord du Pakistan actuel), ce Sâqî n'en était pas moins un maître de la Qalandariyya. Le monastère prend le nom de bordel *(lûlîkhâna)* et offre une vision onirique au poète *malâmatî*. Mais le maître disparu, Zalîlî va devoir de nouveau chercher l'âme du mort intercesseur. Il part pour l'Inde.

Avant de reprendre le cours du récit, il faut noter que ces quelque cinq années de voyage ne sont, en définitive, qu'un long départ. Peut-être même un simple cercle, délibérément tracé par le soufi. Car, à observer le déroulement de ce premier voyage, Zalîlî ne semble partir que pour sans cesse revenir, ses départs ne sont que des retours. D'une tradition soufie fermement établie – voir le cercle des disciples *(khalqa)*, la psalmodie et la danse *(dhikr û samâ')*, la circumambulation *(tawâf)* [1] – le qalandar tire un modèle d'errance. La narration même de son périple, qui oscille entre action et examen, met en vers un constant retour sur soi. Mais le tour ne revient jamais au même, le mendiant s'applique à devenir étranger dans sa propre ville natale, à s'aliéner ses propres origines pour retrouver son essence. Telle est sa place dans l'imaginaire initiatique. Dans le monde, cette place paradoxale ne conduit pas pour autant Zalîlî à moquer ou à provoquer les milieux qu'ils croisent. Son tempérament est différent de celui de Mashrab. Il s'agit aussi d'une époque où le fou de Dieu, l'homme en haillons et aux cheveux emmêlés, se trouve dans chaque *mazâr*, dans les cimetières, les refuges, les *khânaqâh*, les bazars. Il n'est plus étranger à la société centrasiatique. Seraient-ce là les causes de la

1. Voir Jean DURING, *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*, Paris-Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1989, p. 285-288 ; Alberto AMBROSIO, « La danse des derviches tourneurs et la création d'un espace sacré », *Journal d'histoire du soufisme*, 4, 2003-2004, p. 97-105 ; et récemment A. H. ZEKRGOO, « Sufi samâ' and the cosmology of mandala », *Al-Shajarah. Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 13/2, 2008, p. 179-208.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE160 (P01 ,NOIR)

déception de Zalîlî qui craindrait toute familiarité ? Le poète reste déçu par ce premier voyage, il s'est contenté des hauts lieux et de la proximité. Après tout, il n'y a que deux cents kilomètres entre Yârkand et Kâshghar. Il cherche quelque chose de plus que l'ascèse commune des pèlerinages. Il lui faut, pense-t-il, des épreuves, des lieux perdus, éparpillés dans la désolation.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE161 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE162 (P01 ,NOIR)

La seconde étape

L'Inde. Zalîlî suit le fantôme d'un maître qalandar à travers les montagnes qui séparent les déserts du Turkestan des plaines de l'Indus [1] :

Le printemps avait passé, les jardins étaient asséchés
Dans le nid du rossignol, vivait maintenant le corbeau

La douleur fut de nouveau vive
Mes yeux pleuraient comme la fontaine

Ma douleur était comme la tulipe
Alors je pris la caravane pour Sûsî

J'entrai dans les bazars opulents de Sûsî
Partout les acheteurs fourmillaient

Il y avait une abondance de bonnes choses
Il y avait des petits bassins et des étalages de fleurs

On avait amassé des samossas et des pains
Avec cinq sous on était un sultan

Partout à Sûsî il y avait des vendeurs de vin
Soixante-treize groupes mystiques s'y agitaient

Le bazar était orné d'épiciers
Il y avait beaucoup de vieillards

Chacun d'eux semblait en bonne santé
Un jeune garçon semblait plein de vie

1. Ms *Safarnâma*, fol. 92a-b ; *Säpärnamä*, p. 611-612.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE163 (P01 ,NOIR)

Étonnante description de ce qui semble correspondre à l'actuelle petite ville de Sust, à l'ouest du Baltistan, dans la vallée de Hunza. Ancienne ville marchande, Sust se situe sur la voie caravanière qui relie la Kashgarie à l'Inde. Comme souvent, Zalîlî s'émerveille de ce qu'il trouve et ne manque pas de remarquer la profusion indienne, à l'instar de tant d'autres visiteurs venus d'Asie centrale. Profusion qui comprend les groupes soufis *(tâ'îfa)*. Ce voyage en Inde est aussi, pour le mystique à l'épreuve, une plongée dans le monde fourmillant, agité et exotique. Il continue [1] :

Je repris mon chemin en toute conscience
Et avec joie en direction du Regîstân

Je me souviens qu'on disait
Que la place du Regîstân était la plus importante des deux villes

D'un côté, il y avait la madrasa Khânî
C'était un lieu de savoir et de sagesse

Lors de la prière de midi, on y faisait des dévotions
C'était un lieu de pèlerinage pour les savants

Je me rendis à cette madrasa avec difficulté
Je soupirais tant j'étais essoufflé

Je jetais des regards de tous côtés
Ce n'était pas une simple madrasa mais un superbe jardin

Chacune des cellules était accueillante
Les fenêtres, les lucarnes et le dôme élevé

Dans la madrasa étaient réunis des savants
Chacun brillait sur le monde comme un flambeau

Les uns étaient âgés les autres jeunes
Parmi eux, deux savants se distinguaient

Ils étaient âgés, mais si l'arbre est vieux
Il donne des fruits lorsqu'il parle

1. Ms *Safarnâma*, fol. 92b-93b ; *Säpärnamä*, p. 612-613.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE164 (P01 ,NOIR)

Ses branches montraient la voie céleste
C'était Hâjjî Muhammad Yûsuf Pârsâ

Il était pieux, croyant et abstinent
Ascète autant qu'amant il veillait la nuit

Dans les sombres matins et soirs, il était une lumière
Dans les cires des polisseurs, il était le camphre

Il passait là ses nuits à prier
Il faisait la prière de la nuit en plus des cinq prières

Il adressait des centaines de requêtes
Il chantait des poèmes mystiques à la gloire de Dieu

Chantant : Ô Créateur de la vie
Toi en ce monde le Dieu miséricordieux

Guide tous les musulmans
Montre le chemin de la vérité aux égarés

Après mon retour, je dois dire :
Je n'ai pas vu ce maître, il était déjà mort

S'agit-il encore de Sûsî ? Le texte ne permet pas de l'affirmer. Il semblerait plutôt que Zalîlî soit déjà de retour à Yârkand. La madrasa Khânî qu'il mentionne pourrait correspondre à la fameuse école religieuse Khânlîq de la capitale turkestanaise. Toutefois, la place du Regîstân est un nom de lieu qui n'est attesté que pour Samarcande. Par ailleurs, nous ne savons rien non plus de ce savant *('âlim)* Hâjjî Muhammad Yûsuf Pârsâ… sinon qu'il est un mort de plus sur le chemin spirituel de notre voyageur. La suite du récit fournit peu d'éclaircissement [1] :

Son âge était presque celui du précédent
Ainsi de l'estimé Âkhûnî Mullâ Kafakî *(sic)*

Il était absorbé dans l'étude avec son groupe
Le grand savant était en train de donner son enseignement

1. Ms *Safarnâma*, fol. 93b-94a ; *Säpärnamä*, p. 613-614.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE165 (P01 ,NOIR)

Il était le meilleur de tous les maîtres
Il était très aimable et plein de charme

Il était un prêcheur du monde matériel et spirituel
Il était un Platon sur le trône de la sagesse

Il était fort savant mais réservé
Il ouvrait la poitrine du Coran

Ayant atteint les cimes spirituelles
Il parcourut beaucoup la Mughûliyya

Il était un roi sur le trône du Prophète
Il était un ange sur la terre

Tels étaient les saints Âkhûn et Hâjjim
Ils étaient deux étoiles dans le ciel spirituel

À défaut de clarté, le lecteur apprend l'existence d'un second maître de madrasa. Dans sa quête de Vérité, Zalîlî tente donc l'école coranique, comme s'il renouait avec sa jeunesse. Nous n'en savons pas plus sur cet Âkhûn(d) Mullâh Kafakî, pas même s'il est en vie lorsque le qalandar séjourne à la madrasa. Bien qu'il n'y ait aucune hostilité vis-à-vis du savoir scolaire, encore moins vis-à-vis de ses maîtres, le témoignage de notre auteur reste allusif. Il n'évoque que des personnalités défuntes et ne réfère jamais à son apprentissage. Il préfère parler à nouveau du monde extérieur [1] :

Il y avait une rivière devant la madrasa
C'était une rivière au parfum de paille

Le long des rives il y avait des rangées d'échoppes
Il y avait des Kashmîrî et des Baltî par centaines de milliers

Les uns vendaient des remèdes, les autres des poisons
Les uns vendaient des noix, les autres des pommes

Précisant que l'endroit est animé l'hiver comme au printemps, Zalîlî achève ici sa description fascinée des

1. Ms *Safarnâma*, fol. 94a-b ; *Säpärnamä*, p. 614-615.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE166 (P01 ,NOIR)

marchés et des marchands indiens [1]. Le vagabond va quitter la madrasa [2] :

Cette nuit, Sâqî était élégant des pieds à la tête
Dans sa main, le verre même était coquet

La fiole pleine de vin se renversa
La tête du bon chanteur se renversa

Je me lassais de l'étude laborieuse
J'étais impatient de repartir au matin

Je retirai le voile complètement noir
Le prisonnier s'évada comme un cheval fou

La torche en fumée, tout était noir
Au matin, je restai allongé, inconscient

[…]

La porte de la grâce divine s'ouvrit à minuit
La voie merveilleuse parvint à mes oreilles

J'étais dans la stupeur et le trouble
J'avais le visage terriblement rouge

Du sentier surgit un groupe de gens
Chacun semblait être une apparition

Ils avançaient majestueusement, parmi eux
L'une avait corps d'argent et taille de cyprès

De la rose de son visage coulait l'eau fraîche
Sur la rose de son visage tombait la boucle de jacinthe

Ces boucles troublaient mon cœur
Cette chevelure brisait mon cœur

Ses lèvres brillaient comme des joyaux
La forme de ses sourcils était comme l'épée bifide

La flèche fatale de ses cils toucha mon âme
Son grain de beauté était plus noir que Bilâl

1. Marchands indiens à Sûsî ou bien à Yârkand, les deux cas sont possibles.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 94b-96a ; *Säpärnamä*, p. 615-617.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE167 (P01 ,NOIR)

La ligne de ses dents était comme la lettre *sîn*
La ligne de ses lèvres était comme la sourate *yâsîn*

L'aurore était apparue
Le matin avait ouvert son col

Ses bras étaient comme des jasmins
Ses mains étaient comme des narcisses

Sur sa poitrine, ses seins étaient gelée de roses
Le fil de mon désir était lié à elle

Le Créateur avait bâti la coupole de lumière
Sur l'amas de roses, il y avait deux grenades

Sa taille était fine comme le vase de roses
Son corps comme de l'argent pur

[…]

Elle dit : « Viens, ami de l'amour
En toi s'agite le bazar de l'amour

Quelle est ta place parmi les hommes des tombeaux ?
Quels sont tes soupirs et tes lamentations ?

Tu soupires et tu te réveilles dans la nuit
Dis-moi de qui tu es prisonnier

Si ton guérisseur n'est pas ici
Je veux devenir ton amie

Quand tu viendras, tu comprendras
Cherche à t'unir à moi

Celui qui cherche trouve ce qu'il désire
S'il demande la justice au roi, il trouve justice »

Ayant ainsi parlé, cette nymphe céleste
Disparut comme un coup de vent

De quel jardin de roses était venu ce pétale ?
De quelle fiole était venu ce vin ?

On ne peut pas connaître son origine
Était-elle turque, persane ou bien arabe ?

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE168 (P01 ,NOIR)

Comme jadis à Yârkand, lors de son rêve diurne, Zalîlî est invité, au cours de cette nuit d'exaltation, à une nouvelle vision érotico-mystique. La rencontre se précise, un dialogue est entamé, puis l'image se dissipe. Dans la rhétorique qalandar, cet événement n'a d'autre signification qu'un appel réitéré à la passion de Dieu [1] :

J'étais ivre mort, j'étais inconscient
Je disais tout ce qui me venait à la bouche

Je fondais comme de la cire
S'agissait-il d'un rêve ou de la réalité ?

La folie remplissait mes veines et mes nerfs
Une odeur de sang se répandait sur mon texte

J'étais séparé de celle qui m'avait méprisé
Je cherchais les effets de la folie mystique

J'allai chez le maître des tôliers
Terrassé, je commençai à écrire un ghazal

Sâqî, habillé de vert, portait un verre rose
Les dégâts de ce vin sont la conscience et la sagesse

La bonne nouvelle de la séparation me parvint
S'il n'y a plus de vin, donne-moi le marc

Je bus de nouveau le vin avec plaisir
Afin qu'il me libère de l'infortune

Dans l'ivresse amante, Zalîlî se livre à la poésie, assurant que sa rhétorique n'est pas la raison mais le contrecoup de l'expérience mystique ; que, dès lors, l'écriture se confond avec son cheminement [2] :

Il valait mieux que tu reprennes ton voyage
Ami souffrant, il valait mieux exprimer ta séparation

Bien que je fus peu avancé dans la voie soufie
Je fis provisions de patience et d'abandon à Dieu

1. Ms *Safarnâma*, fol. 96a-b ; *Säpärnamä*, p. 618.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 97a-b ; *Säpärnamä*, p. 619-620.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE169 (P01 ,NOIR)

J'abandonnai proches, maison et pays
Pour voir la frontière du royaume de Khotan

Tourner autour du tombeau de Ja'far Sâdiq
La polir pour éclairer mon sein

Mon esprit était sombre comme la nuit
Je disais à chaque respiration : « Ô mon maître ! »

Le col du matin se déchirait
Le monde de la nuit s'était enfui

De tous côtés retentissait le chant du coq
La mariée de Khusraw [1] resplendissait dans le jardin

L'oiseau matinal se faisait chanteur de ghazal
Le bouton de fleur se faisait sang sur la prairie

Le Khusraw du soleil était un roi tout-puissant
Il avait planté dans le monde le drapeau doré

Je dis : Il n'y a ni peine ni tyrannie
Je me vêtis de guenilles, je nouai ma ceinture

J'avais deux compagnons, tous deux soufis
L'un s'appelait Dalîlî l'autre Mullâ Ghazal

Nous lisions des vers à voix haute
Nous errions vers les remparts de Yârkand

L'écrivain qalandar quitte sa ville pour parcourir l'orient du Turkestan. Comme Mashrab, son but est la région de Khotan, plus exactement le lieu saint qui abrite l'imam Ja'far Sâdiq. S'il renonce à tout et fait, en quelque sorte, vœu de pauvreté absolue, Zalîlî n'est plus seul. Le derviche errant n'est pas nécessairement solitaire, comme nous l'avons vu précédemment. Et aussi surprenant que cela puisse paraître, il lui arrive de pratiquer la mendicité

1. Allusion à l'histoire d'amour entre Khusraw Parwîz, roi sassanide, et Shîrîn, princesse chrétienne, figurant dans le *Shâhnâme* de Firdawsî puis dans le grand poème de Nizâmî.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE170 (P01 ,NOIR)

et la divagation en famille, signe supplémentaire de pratiques qui n'ont rien de marginal [1] :

Ce jour-là nous partîmes vers les bords de la Yolchâq
Le lendemain, nous nous envolâmes de sa surface

Avec Mullâ Ghazal et Dalîlî mon frère cadet
Nous arrivâmes en un instant à Poskâm

Nous trois étions comme des chameaux indomptables
Nous passâmes cette nuit à Yosâr

Nous discutions chacun sur un sujet
Nous traversâmes rapidement la Tîznâb

Si on sort de l'eau, de quelle ville s'agit-il ?
La prochaine ville fut Qârghâlîq

Nous allions de ville en ville
Nous trouvions des provisions et de la nourriture

Marchant dans la poussière nous arrivâmes à Lohûq
Ce jour d'automne il faisait étonnamment froid

Le samedi, nous quittâmes Lohûq
Nous prîmes la route de Qosh Cholâq

Nous avancions vite en soufflant fort comme le cerf amoureux
Parfois nous soupirions douloureusement comme dans l'amour

Dans un coin du désert, il y avait le Jabbâr al-Qamar [?]
Dans le lit de la rivière, une masure faisait un refuge contre le froid

De jour le soleil nous brûlait
De nuit on jouait du luth contre le froid

Dans le sable nous connurent toutes les peines
Toutes les peines comme celles de Rustâm

Je parvins à Qûsh Langar
Presque inconscients nous perdîmes connaissance

Je gisais sans connaissance dans ce refuge
Et restai ainsi jusqu'à la prière de l'après-midi

1. Ms *Safarnâma*, fol. 97b-98b ; *Säpärnamä*, p. 620-621.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE171 (P01 ,NOIR)

Ce fut le soir, je me levai précipitamment
Je repris ma marche sur la route

Le matin avait à peine débuté
Les rayons du soleil s'étendaient à peine

Le soir n'avait pas encore caché son visage
L'armée des étoiles n'était pas partie

Après cela, nous marchâmes promptement
Nous aperçûmes le haut d'une tour [1]

Il y avait un cours d'eau encore loin du désert
Même si nous avions besoin d'eau, nous étions loin du lac Tangrî

Nous avions tous faim et soif
Nous cherchions une source, demandant de l'eau

Si on tente de reconstituer l'itinéraire de Zalîlî et de ses compagnons, il apparaît que la plupart de ces toponymes existent encore aujourd'hui. À l'exception de la rivière Yolchâq, du village de Yosâr et du lac Tangrî, les noms de lieux cités sont aisément identifiables. Ils suivent l'ancienne route caravanière méridionale, aujourd'hui un axe principal de communication le long des montagnes Kun Lun qui séparent le Xinjiang et le Tibet. Curieusement, les voyageurs ne disent mot sur la ville de Qârghâlîq, pourtant une étape importante sur cette voie du sud. Des descriptions, hélas ! tardives mais passionnantes, témoignent de la richesse du patrimoine religieux de la cité *(khânaqâh, mazâr)* et de la présence des qalandar et autres fous de Dieu *(diwâna)* [2]. Quoi qu'il en soit, les trois marcheurs enchaînent les étapes et affrontent tous les périls. Entre les villages ou les petites villes, ils subissent

1. Je traduis le mot *tîm* par « tour », mais il pourrait s'agir d'un stupa, comme c'est le cas dans la langue ouigoure moderne.

2. Voir Abdurishit KHOJÄHMÄT, « Qarghiliq nahiyisining 1926-yildin 1936-yilighichä bolghan 10 yilliq tarikhidin äslimä » (Souvenirs de dix ans d'histoire du district de Qârghâlîq entre 1926 et 1936), *Shinjang tarikh matiryalliri*, 12, 1983, p. 182-249.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE172 (P01 ,NOIR)

les épreuves de la chaleur, du froid et de la soif. Ils s'abritent dans des refuges, ces fameux *langar* qui ponctuent les routes ; ils reçoivent probablement leurs provisions et leur nourriture de dons charitables ; ils conversent et chantent. Ce sont là les conditions concrètes de la vie itinérante selon la Qalandariyya. Elles assument aussi un caractère ascétique [1] :

Les rayons du soleil brillaient déjà
Et répandaient de l'or sur le sol

C'était le matin mais il faisait clair comme à midi
Et déjà nous éprouvions toutes les peines à avancer

Il n'y avait pas d'issue, nous étions épuisés
Nous parvînmes au refuge de Sarlîq

Nous n'avions pas l'intention de rester dans le refuge
Car le devoir du qalandar est de prendre la route

C'était un ancien fortin dans le vaste monde
Toute personne pouvait passer la nuit et repartir

Sage, ne reste pas dans cette demeure
Je suis ivre comme les gens ignorants, libre

La terre et le ciel sont la preuve de Dieu
C'était le matin, nous atteignîmes Gumâ

Tous les habitants avaient été placés dans la citadelle
Ils étaient mécontents d'avoir été transférés

Pas de doute, c'était la mort de saint Sultân [?]
Il avait dit : Ceux qui restent à Gumâ sont ceux qui doutent

Car à Mûjî il n'y avait que des infidèles
Dans le pays de Mâchîn [2], il n'y a toujours eu que des infidèles

Après avoir passé cet endroit
Nous visitâmes la localité de Mukûylâ

1. Ms *Safarnâma*, fol. 98b-99b ; *Säpärnamä*, p. 621-623.

2. Le nom Mâchîn peut désigner différentes régions : la Chine en général, ou plus précisément la Chine du Nord ou la Chine du Sud, mais aussi, comme c'est le cas ici, l'orient du Turkestan oriental.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE173 (P01 ,NOIR)

Nous traversâmes Mûjî et une zone rocailleuse
Puis apparut un lieu avec des arbres

On peut dire qu'au bout de cette zone
C'était une jungle comme le Mâzandarân [1]

Ici, en revanche, il n'y avait pas d'herbe qui poussait
Le nom de ce refuge était Zangûyâ

Nous implorions beaucoup Dieu le Très-Haut
Nous partîmes à Piyâlmâ et y passâmes la nuit

Nous reprîmes la route au milieu de la nuit
Nous passions les maisons et les étapes

Mon visage fixait sans cesse cette route
Dans la matinée, j'étais engourdi

Là, un puits profond avait été creusé
Même en nouant plusieurs cordes, on ne touchait pas le fond

Nous jetâmes au fond une corde longue de quarante pieds
Avec un seau nous puisâmes de l'eau à la source

Zalîlî continue de traverser les localités secondaires. Lorsqu'il n'y a pas de refuges, il utilise les *ribât*, des anciens fortins, parfois à l'état de ruines, convertis en gîtes pour les marchands et les voyageurs. Quand la rivière est asséchée ou quand la source est introuvable, ils sont les seuls points d'eau sur la route qui longe le désert du Taklamakan. Cet enjeu de l'eau et de la soif, sous la plume du poète soufi, n'est pas seulement corporel mais symbolique. Le qalandar a toujours soif de Dieu. De même, à titre de renonçant, il doit sans cesse partir, errer afin de ne jamais s'installer et toujours s'inquiéter de l'impermanence du monde. En dépit de ce principe et de son indifférence aux affaires mondaines, Zalîlî fait allusion à un fait historique. Il s'agit vraisemblablement d'un incident dû aux Mongols djoungars qui auraient enfermé la population de Gumâ à l'intérieur de la ville. Mûjî

1. Le Mâzandarân est une région du nord de l'Iran, située au bord de la mer Caspienne, réputée pour sa végétation et sa nature luxuriante.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE174 (P01 ,NOIR)

n'étant qu'à une quarantaine de kilomètres à l'est de Gumâ, il semble que cette zone était entièrement sous contrôle djoungar. Le sens que donne Zalîlî à cet événement est moins politique que religieux. Pour lui, l'épisode de la citadelle incarne le retour du danger infidèle bouddhiste [1] :

Nous prîmes un peu de repos
Nous discutions entre hommes de Dieu

Nous étions alors revivifiés
Nous marchâmes vers Qûm Rabât

Nous fîmes encore quelques pas
Avant d'atteindre le pays, il y avait une tour

Sur le chemin apparut quelque chose de magnifique
Également un refuge, son propriétaire et un tombeau

Autour il n'y avait que des dunes de sable
Partout on ressentait la peur du lion

Dans le sable reposait le maître proche de Dieu
L'imam de la religion Ja'far Shâkir

Le pieu de l'Amour de Dieu avait été planté
Par tradition, de nombreux mâts y étaient attachés

Ignore les maillons de sa lignée spirituelle
Chacun était un descendant du Prophète

Ils étaient venus ici mener la guerre sainte
Ils étaient venus libérer le pays des infidèles

Dans la guerre l'infidèle est plein de ruses
Ainsi de nombreux imams perdirent la vie en martyrs

Ils furent enterrés dans un coin du désert
Ils furent soixante-dix à connaître cette joie

De la tombe brûlait le feu de l'Amour divin
Le tombeau était d'une merveilleuse beauté

1. Ms *Safarnâma*, fol. 99b-100b ; *Säpärnamä*, p. 623-624.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE175 (P01 ,NOIR)

Nous tournâmes autour du sépulcre de ce roi
Nous embrassâmes la porte du sanctuaire

Les trois vagabonds arrivent au lieu saint nommé Qûm Rabât Pâdishâhîm, où repose la dépouille de l'imam Ja'far Shâkir. Le témoignage de Zalîlî montre bien l'importance de ce mausolée à l'époque puisqu'il s'y trouve un refuge et son propriétaire. L'abondance de mâts *(tûgh)*, qui suppose un afflux de pèlerins, atteste sa sacralité. Ce statut exceptionnel se maintiendra jusqu'au XIX^e^ siècle [1]. Situé à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Khotan, il était aussi appelé le tombeau des pigeons *(kaptar mazâr)* en raison des nombreux pigeons qui y vivaient, « nourris par la charité pieuse des passants [2] ». Il était dit que les oiseaux descendaient d'un couple de pigeons sortis du cœur de Ja'far Shâkir [3]. Selon la légende en partie rapportée par Zalîlî dans ce passage, le saint fait partie de ces imams venus islamiser l'Asie centrale au IX^e^ siècle, lesquels périrent, pour beaucoup d'entre eux, dans la lutte contre les infidèles bouddhistes khotanais. Notre auteur poursuit ainsi son œuvre de mémorialiste tout en lui donnant, à travers les Djoungars lamaïstes, une résonance contemporaine dramatique. Ils quittent Qûm Rabât et vont toujours plus vers l'est, au cœur de Mâchîn [4] :

À la mi-journée, il y avait de la joie et de la saveur
Comme un oiseau, nous arrivâmes à Târ Boghûz

Par cette source sacrée, le regard noircissait
Par cette eau jaune, le soleil rougissait

1. Voir B. GRABCZEWSKI, *Kaszgarja*, vol. I, p. 222.

2. Selon Jules-Léon DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute Asie 1890-1895*, vol. 2, p. 254.

3. Voir Aurel STEIN, *Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*, Oxford, Clarendon Press, 1907, vol. I, p. 119-121. On trouvera d'autres détails sur la vie légendaire du saint.

4. Ms *Safarnâma*, fol. 100b-101b ; *Säpärnamä*, p. 624-626.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE176 (P01 ,NOIR)

Sur ma poitrine, je sentais la douleur, je pleurais
Les traces vers Qârâqâsh apparurent

Par la grâce divine, j'y étais parvenu
Je dis : Les jardins de tous ces gens sont paradisiaques

Je vis alors une créature merveilleuse
Dieu, faites qu'elle ne voie pas les malheurs du monde

Par cette pureté, elle est toute bonté
Admirez son visage de jasmin

Ce bouton de Mâchîn, cette rose de Qârâqâsh
Illuminait la Chine comme le soleil

Dans cette ville, il y avait beaucoup de maisons hautes
Partout, il y avait tant de splendeur

La beauté de ses boucles, l'apparence de l'idole
Cette fille chassa l'oiseau de mon cœur

Les cheveux de sa natte étaient comme un filet
Ses yeux étaient comme des amandes

Des jeunes gens de la ville de Qârâqâsh
Ceux qui avaient des sourcils noirs sortirent

Aussi beaux leurs yeux et leurs sourcils noirs
Aussi noirs, de jour ou de nuit, leurs cheveux et leur visage

Leur henné noir faisait merveille
Quel besoin d'un antimoine de jacinthe ?

Si on regarde le coin de leur œil, on s'échauffe
En un coup d'œil, elles troublent et rendent amoureux

Si l'ascète est dévoué, il doit être chaste
Mais si l'ascète l'aperçoit, il fera la prière à ses côtés

Même le maître spirituel part de son côté
Même le roi, soudain, perd la tête

Je restai dans cette ville un hiver entier
Mais je ne fus pas capturé par cette femme

À chacune de ses arrivées en ville, Zalîlî fait la rencontre d'une femme et d'un groupe merveilleux. Ces

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE177 (P01 ,NOIR)

manifestations de la divinité redonnent sens à la quête des amoureux d'Allah, mais elles ne sont pas dénuées d'ambiguïtés. Elles révèlent, en deçà de l'amour dévotionnel, une fascination du qalandar pour les villes. Qârâqâsh est, à cette époque, une oasis célèbre, non point seulement pour le jade que l'on extrait de son fleuve, mais aussi pour ses savants et ses écrivains. Citons quelques noms : Mawlânâ Sadr al-Dîn Qârâqâshî, son fils Muhammad Anwar Qârâqâshî, Hâjjî Nûr Muhammad ibn Hazrat Qârâqâshî, etc. [1] Le voyage reprend [2] :

À la hâte mes pas reprirent la route
Vers Châghlâ, Tâsmâchî et Nâr Bâgh

Je visitai les frontières de Mâchîn
J'entendis des bruits de tambours

En face de moi, en pleine nuit, elle apparut
J'entrai par la place des fêtes

Je pouvais marcher grâce à la lune brillante
Je pus entrer car il se tenait une fête

La capitale était couverte d'or
Les habitations des gens prospères étaient fort belles

Chacun était un roi spirituel
Dans le monde spirituel, chacun était un faucon de Mâchîn

Tous étaient beaux et élégants
Les grands comme les modestes

On me fit rester dans cette ville quatre mois
Seigneurs, modestes et riches étaient à ma disposition

Ils vantaient les seigneurs de la Chine
Et le seigneur des seigneurs, le roi de Chine

1. Sur ces personnalités et leur œuvre, voir Muhämmätimin QURBANI et Ezîz Atawulla SARTEKIN, *Qaraqash mädäniyät täzkirisi* (Mémoire sur la culture de Qaraqash), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2005, p. 205-216.

2. Ms *Safarnâma*, fol. 101b-102a ; *Säpärnamä*, p. 626.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE178 (P01 ,NOIR)

« Si le dignitaire est ainsi, la ville est comme ceci
Les conditions sont comme cela »

J'avais assez entendu de telles conversations
Je me devais de rester pauvre et humble

Je dis alors adieu à tous ces hommes
En chemin, je me mis à danser et à chanter

Aux confins du Turkestan oriental et de la Chine, alors sous domination mandchoue, Zalîlî – qui ne semble plus accompagné – parvient à Khotan. À l'émerveillement devant le spectacle citadin succède, pour quatre mois, un séjour pendant lequel le mendiant reçoit les honneurs dus aux saints. Comme Mashrab, Muhammad Siddîq est reçu et protégé par les seigneurs et les humbles. Champ de bataille entre bouddhistes et musulmans aux IX^e^ et X^e^ siècles, la grande ville de Khotan est entièrement islamisée au XVIII^e^ siècle et fait partie du sultanat des Naqshbandî. Néanmoins, elle entretient des relations commerciales étroites (pour le jade en particulier) avec l'empire voisin. Il n'est donc pas étonnant d'entendre ces opinions de la part des gens de Khotan concernant les seigneurs et l'empereur Qing, Kangxi (règne de 1661 à 1722). Plus surprenant est le fait que Zalîlî nous rapporte ces sentiments populaires. En authentique qalandar, il finit par quitter ce lieu trop agréable et repart affronter les rigueurs de la route. Il passe Kîhne Yûrûn Qâsh, Lop [1] puis Dol [2] :

Après Dol se dressaient les épines des chardons
Il y avait une île de sable, un désert

Mon corps souffrait au refuge de Mahmûd
Je me souvenais de ma soif à Kerbela

Si on regardait autour, on ne voyait que du sable
Là-bas, l'eau était comme un produit de l'enfer

1. Ms *Safarnâma*, fol. 102a ; *Säpärnamä*, p. 626.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 102b-103a ; *Säpärnamä*, p. 627-628.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE179 (P01 ,NOIR)

Je pris avec moi encre et calame
Pour narrer ma douleur et mes souffrances

Je me tortillais comme un serpent
Ce jour-là, j'étais comme ʻAyyâr Bîk [?]

Mon compagnon était un grand soufi
Son âme de soufi chantait comme le rossignol

Je lui demandai : « Ô maître spirituel
Maître au turban, homme sage

Dis-moi où se trouve le fortin
Je perds la vie et cours à la mort »

Ce maître répondit : « De ce côté il y a une source
Le nom de ce refuge désolé est Reshme »

D'après ces paroles je partis vers Reshme
J'amenai à la source un seau et une corde

Je puisai l'eau et je bus quelques gouttes
Je m'agitai tant que je poussai un cri

Je déclamai : « Ô Dieu Tout-puissant
Tu as créé la révolution du jour et de la nuit

Tu as créé le tumulte des villes
Tu as créé l'agitation des eaux

Tu as créé l'échauffement des bazars
Tu as créé l'effervescence des acheteurs

Le tournoiement du ciel est le fait de ton existence
Le monde des anges est le témoin de ton essence

Tu as donné la voix au monde invisible
Le battant de la porte aux deux mondes »

Avec l'aide d'un mystérieux maître soufi, Zalîlî est à nouveau soumis aux épreuves de la soif corporelle et spirituelle. Or la traversée du désert où se perdent les traces de la croyance réserve au téméraire la découverte des sources cachées [1] :

1. Ms *Safarnâma*, fol. 103a-104a ; *Säpärnamä*, p. 628-630.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE180 (P01 ,NOIR)

J'avais soif de Ja'far Sâdiq
J'errais dans le désert

Dans ma folie, je m'écartais de la route
J'étais comme guidé par le prophète Khidr

Afin de parvenir au village de Chîra
Après l'avoir passé, je voulais aller à Kîra

En ce lieu, je lançais des supplications en me lamentant
Lorsque je revins à Chîra c'était le moment de dormir

Chîra était un lieu de belle composition
Son climat faisait penser à un paradis

Partout dans Chîra il y avait des jardins
On ne voyait pas d'hommes au cœur brisé

Ses fruits sont si nombreux qu'ils abondent
Il y a des pêches, des raisins, des melons, des poires

L'hiver il y a des pommes, des jujubes, des fruits secs
Chîra est le palais des fruits

S'il y a un paradis elle en est la base
Elle serait la veine de l'âme divine

Ici les saints firent leur apparition
Comme le vin se déverse dans la fiole

Le saint Mîrzâ comme Mîrzâ Rashîd
Était la clé de la serrure du soufisme

Sur la planche du cœur amoureux il était le calame
Écrivant avec le sang du foie

Telle une salamandre sans cesse dans le feu
Tel le qalandar dans son manteau invisible

Buvant le verre de vin rouge tulipe
Dans son cœur battait le savoir infus

Dans la mer généreuse, il répandait les perles
Parmi les prodigues, il était le plus prodigue

Les gens de Khotan ignoraient sa grandeur
Deux descendants du saint étaient étrangers à son pays natal

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE181 (P01 ,NOIR)

Ils étaient des guides vers le palais de Dieu
Ils étaient ceux qui ouvraient les yeux de l'espoir

Tu es un homme qui prend les mains des impuissants
Ta grâce est la cure des incurables

Sur les traces de Mashrab, le pèlerin mystique se dirige vers le *mazâr* de l'imam Ja'far Sâdiq. À lui aussi, Khidr apporte son aide. Comme précédemment, Zalîlî apprécie les charmes de l'oasis et rend une visite pieuse à un saint soufi local inconnu, Mîrzâ Rashîd. Il accomplit également un pèlerinage sur la tombe d'un imam [1] :

Dans la ville de Chîra, il y avait un endroit
Où se trouvait le mausolée de Ja'far Tayyâr

Le tombeau de Shâh se trouvait en effet là
Ensanglanté de la tête aux pieds

Il était porte-étendard à la bataille d'Uhud
Il était avec le prophète Muhammad

Soudain il a brandi l'étendard de sa main droite
Les nuages commençaient à trembler dans le ciel

Son bras gauche portait une épée
Il ignorait tout de la situation

Mais il ne fit pas tomber son étendard
Il ne répétait rien d'autre que le nom de Dieu

Alors advint le destin décidé par Dieu
Un chien lui trancha la tête

Il était debout, il se soulevait et sautait
Blessé, il finit par tomber à terre

J'ai séjourné au pays de Chîra
Et je suis resté auprès du tombeau

Beaucoup de flèches miraculeuses avait été lancées
Elles étaient cachées comme la panthère dans la brousse

1. Ms *Safarnâma*, fol. 104a-105a ; *Säpärnamä*, p. 630-631.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE182 (P01 ,NOIR)

À sept reprises j'ai vu cette tombe
Pourquoi mon nez n'a-t-il senti aucun parfum ?

Si le sable s'agite comme la mer Rouge
Quand le sable viendra-t-il dans cette direction ?

De nuit j'ai tourné autour de la tombe
J'étais couvert de lumière

Le saint Ja'far Tayyâr est aussi appelé Ja'far Tahrân ou Ja'far Tayrân [1]. Le tombeau monumental et sa grande mosquée sont des lieux saints très fréquentés. Selon la légende, l'imam serait un cousin du prophète Muhammad qui, en l'an 8 de l'hégire, aurait trouvé la mort au cours d'une bataille dans le Shâm (Syrie actuelle) ; son corps aurait ensuite volé jusqu'à Chîra [2]. Le texte de Zalîlî attribue à Ja'far Tayyâr le haut fait d'un compagnon du Prophète, l'un des premiers musulmans, le fameux Mus'ab ibn 'Umayr, tel que le rapportent *hadîth* et *sîra* du Prophète : lors de la bataille d'Uhud (non loin de Médine) qui opposa Qurayshites et partisans de Muhammad, Mus'ab eut les deux mains tranchées et continua de porter l'étendard avec ses moignons en prononçant le nom du Prophète. Après y avoir veillé et médité, Zalîlî s'apprête à quitter le *mazâr* [3] :

Le matin je fis ma prière de cette manière
Me tournant tantôt à droite tantôt à gauche

J'adressai mes louanges à Ja'far Tayyâr
Je parvins à Gulakh Mâr

De là, je traversai le désert et me rendis à Fonâq [4]
Cette nuit-là je ne trouvai pas d'auberge à Fonâq

1. C'est le nom que donne Aurel STEIN, *Ruins of Desert Cathay. Personal narrative and explorations in Central Asia and Westernmost China*, Londres, MacMillan, 1912, vol. I, illustration 75 (photographie de l'entrée du mausolée).

2. Voir R. DAWUT, *Uyghur mazarliri*, p. 151.

3. Ms *Safarnâma*, fol. 105a-b ; *Säpärnamä*, p. 631-632.

4. Les toponymes Gulakh Mar et Ponak sont attestés dans Aurel

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE183 (P01 ,NOIR)

Nuit après nuit j'étais souffrant
Je restais au bord de l'eau

Il n'y avait ni voix humaine ni son de cloche
La grande peur de Dieu nous submergeait

De l'eau, on poussait des cris
On jouait le *maqâm* Päshä avec la clarinette

À tant chanter je ne dormais pas
La nuit se prolongeait, l'aube ne pointait pas

D'un côté il y avait des frondaisons de roseaux
Comme dans un rêve il y en avait des milliers

En pleurant on poussait des cris
On se battait pour les repousser

L'étourneau chanta jusqu'à l'aube
Bien qu'apeuré, on brisait les rangs ennemis

Zalîlî semble ici accompagné. C'est du moins ce que laisse entendre, mais peu distinctement, le texte. Comme souvent, la musique et des chants accompagnent le poète ménestrel et annoncent la suite de ses aventures [1] :

Le lendemain je traversai la rivière
Je luttais avec la vase

Je parvins à en sortir dans la matinée
Vint à mes oreilles le son d'un tambourin

En direction de l'est il y avait Kîra
Nous étions au pays des péchés

Bien qu'il n'y eut guère de citadelle à Kîra
On ne rencontrait personne d'autre que des derviches

Les abords de la ville étaient pleins de jardins
Les tailles des veuves y étaient grasses

STEIN, *Serindia. Details Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Oxford, Clarendon Press, 1921, vol. I, p. 154-155.

1. Ms *Safarnâma*, fol. 105b-106b ; *Säpärnamä*, p. 632-633.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE184 (P01 ,NOIR)

Fraîche et peuplée, tout le monde y était joyeux
Tous psalmodiaient à voix haute *Yâ Imâm*

Dans chaque direction de la ville, il y avait des *mazâr*
Ici se produisirent des événements extraordinaires

C'était le lieu d'accueil de tous les imams
C'était le lieu de séjour de Khwâja Qamar

C'était un palais pour accomplir la circumambulation
Personne ne manquait de s'y rendre

Ce jour, une bien-aimée vint faire la circumambulation
C'était la plus noble des fleurs du paradis

Tous ceux qui la regardaient disaient que c'était une fée
Sa chevelure était faite de boucles

Son grain de beauté était un point sur le duvet
Son duvet était timide comme celui d'un enfant

Ses yeux étaient plus noirs que des amandes noires
Ses cheveux plus noirs que le crime

Sa taille était comme le buis
Même les gens libres en étaient captifs

Elle apparut et disparut aussitôt
Elle permit à peine la rencontre

L'Amour fou surgit en moi
Je retirai le voile de la raison, de la pudeur

L'existence sortit du cœur
Libérée de la règle des six directions

Le désir a déchiré mon col dans la douleur
Même l'échanson me donna un verre de douleur

J'étais alors ivre du vin de l'Amour
J'attendais cette amante apaisante

Ville moyenne, aujourd'hui appelée Keriya, Kîra se présente à Zalîlî comme une cité de soufis. Le poète la surnomme « Pays aux péchés » *(yûrtî khatâ bîlan)* c'est-à-dire, en vérité, « Pays aux vertus », conformément au retournement des valeurs typique des auteurs qalandarî.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE185 (P01 ,NOIR)

Ville vertueuse en effet puisqu'elle attire notre voyageur par le son du tambourin *(duhul)*, parce que les derviches y sont nombreux, y chantent *(dhikr-i zabânî)* les imams et vénèrent ce Khwâja Qamar sur lequel on ne sait rien. Au milieu de cette ferveur, dans les lieux saints qui parsèment Kîra, Zalîlî aperçoit Dieu fait femme [1] :

Sept jours durant je m'arrêtai de porte en porte
J'allai de rue en ruelle et en passage

Personne ne me disait où elle était
Il y avait une fleur mais dans quel jardin était-elle ?

Je dis à la veuve : « Donne-moi la bonne nouvelle »
« Je vais te donner des nouvelles de ton amante

Le saint ne loge jamais dans une maison
Ne te fatigue pas en vain à prendre ce chemin

Cette bien-aimée ne viendra pas à toi
C'est toi qui frotteras ton front à ses pieds »

Ces paroles me firent tant souffrir
La douleur recouvrit mon cœur

Au terme de tant d'efforts j'étais si faible
Que je parvins à sa maison comme un agneau au sacrifice

Ah ! mes amis ! Je vis son palais
Des deux côtés il y avait un jardin ombragé

De loin en loin il n'y avait que des parcs
Chaque fleur remplissait ma poitrine de fraîcheur

Je restai encore quarante jours en ce lieu
Pas une once de ma douleur n'avait encore disparu

La marche de Zalîlî, ses lents efforts à travers les sables et sur les routes, au fur et à mesure des visions extatiques, semblent le rapprocher de l'objet de son désir. Et plus cet objet est à portée de main, plus il incite le soufi à poursuivre son errance. Le voyage, lors du premier départ,

1. Ms *Safarnâma*, fol. 106b-107a ; *Säpärnamä*, p. 633-634.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE186 (P01 ,NOIR)

faisait sans cesse retour. Désormais, dans cette seconde étape, il est retournement. Retournement des affects, des valeurs, des êtres. Le pénitent se délecte de ses souffrances ; le poète sanctifie ce que le profane suspecte d'hétérodoxie ; le pèlerin ne vit que sur les lieux de mort. Il n'est pas fortuit que Zalîlî, avant et après sa rencontre avec la veuve, soit resté sept puis quarante jours à la recherche de l'apparition divine. Ce sont les deux sessions coutumières du deuil en Islam centrasiatique. Au nom du grand renversement selon la Qalandariyya, l'aventure initiatique mène donc le vagabond à la mort. Zalîlî repart, entouré d'autres derviches [1] :

Je repris mon voyage au mois de *muharram* [2]
Les larmes trempaient mon manteau

Avec les douleurs, avec les innombrables marques
Ce trouble était merveilleux comme les cheveux d'une femme

Parfois je lisais des vers, parfois je vagabondais
Je traversais les plateaux et les déserts

Il y avait un lit de rivière qui finissait dans les sables
C'était la route surnommée Yoqdû à cause des épreuves du désert

Dix personnes m'accompagnaient : « Eh ! père
Nous nous dirigeons vers Châqtû »

À Châqtû, il n'y a pas de puits, c'est asséché »
Nous marchâmes jusqu'au matin sans trouver d'eau

C'était la matinée, et grâce à Dieu
Les environs de la ville de Niyâ apparurent

Parmi mes dix compagnons il y avait six ânes et deux moutons
Parfois nous montions dessus parfois nous marchions

Au début les voyageurs se parlaient
Puis chacun implorait Dieu

1. Ms *Safarnâma*, fol. 107b-108a ; *Säpärnamä*, p. 635.
2. Premier mois du calendrier musulman. C'est un mois propice aux visites pieuses *(ziyârat)*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE187 (P01 ,NOIR)

À ce moment, nous quittâmes Özüm
Nous allâmes dans un refuge à Niyâ

Si, de loin, on apercevait des jardins merveilleux
En se rapprochant, on voyait des forêts de peupliers

La hauteur de chaque peuplier faisait l'effet d'un parc
Je l'aperçus le soir à la lumière d'une torche

Partout le doux parfum du musc de Khotan [1]
Partout les épines de paille de Khotan

Ce qui ressemble à une petite caravane de derviches – Zalîlî, ses deux compagnons Dalîlî et Mullâ Ghazal, et leurs animaux – arrive à la ville de Niyâ. Une fois surmontées les épreuves de la soif, ils succombent à la magie des lieux [2] :

Dans chaque direction, il y avait des terrains de chasse
Il y avait le *qadamgâh* de Ja'far Sâdiq

En bordure de forêt était un lit de rivière
Le tombeau était un lieu merveilleux

Ceux qui reposaient là étaient tous des martyrs
Des héros et des hommes de Dieu

Sur la rive de la rivière, rapidement
Furtivement des animaux sauvages bondissaient

Dans leur comportement, elles semblaient s'excuser
D'avoir pris place à la surface de la terre

Ainsi j'allais et venais au bord de la rivière
Ni le vent ni la poussière n'affectait ce lieu

Je regardais leurs yeux noirs
Mais leurs yeux noirs étaient les yeux de la douleur

1. C'est une description classique dans la poésie turco-persane. Du reste, elle correspond à une réalité historique, celle du commerce du musc à Khotan.

2. Ms *Safarnâma*, fol. 108a-109a ; *Säpärnamä*, p. 635-637.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE188 (P01 ,NOIR)

D'un coup d'œil, on devient martyr
L'œil en pleurs était devenu blanc

[…]

Ces bien-aimées me vinrent en mémoire
Ces beaux êtres ne tiennent pas leur promesse

Bien que leur beauté s'éloignât de mon regard
Mon âme était tiraillée de mille désirs

Saqî, lève la coupe et donne-la moi
Que le vin monte au coin de mes yeux

Aie pitié Saqî de cette joue d'argent
Le vin engourdit mon cerveau et ma tête

Je suis ivre, que s'éclaire ma parole
Que s'éclaire le sens de ma route

Ce fameux mausolée que Mashrab a peut-être visité quelques décennies auparavant, est situé en plein désert, à quelque soixante-dix kilomètres au nord de Niyâ. Contrairement à son prédécesseur, Zalîlî précise bien qu'il s'agit d'un *qadamgâh*, c'est-à-dire un lieu de passage du saint, non un lieu d'inhumation. Il est évident que Ja'far Sâdiq (702-765), le sixième imam historique, ne s'est jamais rendu en Asie centrale. Mais là n'est pas l'essentiel. La légende raconte qu'il partit propager l'islam en Chîn et Mâchîn ; après la terrible bataille de Khotan, au cours de laquelle de nombreux combattants musulmans périrent, Ja'far Sâdiq sauva ses derniers hommes en fuyant dans le désert ; l'imam disparut à la suite d'une attaque infidèle [1]. La brève description que donne Zalîlî de cette terre de martyre particulièrement

1. Voir J.-L. DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, vol. III, p. 27-31.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE189 (P01 ,NOIR)

vénérée mêle aux éléments concrets [1] visions et passions mystiques. Les vagabonds repartent [2] :

Nous sommes repartis de Niyâ
Nous partîmes au désert surmonter les dunes

Nuit après nuit, aux limites du désert
Nous prîmes la route vers les bords de ce lac

Dans cette direction ce n'était que ténèbres
Il n'y avait pas de sable mais des hautes montagnes

Nous marchâmes encore trois jours et trois nuits
Nos montures étaient épuisées par la route

Cœurs, âmes et corps étaient assoiffés
Apparemment c'était un chemin, en réalité c'était un mirage

Telle était la chaleur en ce jour ensoleillé
Sur le sable, les fous mystiques grillaient

Progressant dans le désert, nous regardions de tous côtés
Ce n'était que dunes, sable et ciel

Je m'effondrai et je baisai le sol de sable
Je couvris mon visage de poussières humiliantes

Je m'écriai : Dieu Tout-Puissant !
Toi qui as créé la totalité du monde

Toi dont la miséricorde est universelle
Toi qui as créé la bienveillance du ciel

Toi qui as créé le nombre des grains de sable
Toi qui as comptabilisé la totalité des sables

Les animaux comme les oiseaux sauvages
Comme l'homme et l'ange ou le démon

1. En guise de comparaison, voir, pour le début du XX[e] siècle, A. STEIN, *Ancient Khotan*, vol. I, p. 313-314 ; et aujourd'hui, Eziz Atawulla SARTEKIN, *Yadikarliqlardin mädäniyitimizgä näzär* (Regard sur notre culture à partir de son héritage), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2005, p. 666-667.

2. Ms *Safarnâma*, fol. 109a-110a ; *Säpärnamä*, p. 637-638.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE190 (P01 ,NOIR)

La terre et l'eau, l'herbe et le vent, tous existent
Du serviteur à tes ordres, tu es le maître et l'ami

Même dans la difficulté, mon corps s'anime
Montre-moi ton aide comme preuve d'amitié

Ton esclave est venu tourner autour de l'imam
Il est venu se repentir pour demander ta permission

Viens Dieu, puissant empereur
Au tombeau de l'imam Ja'far Sâdiq

Fais-moi apparaître sa tombe pure
Rends mon cœur capable de la voir

Partis de Niyâ, les qalandar quittent la route du Taklamakan et se dirigent vers le sud-est. À l'approche des hauteurs de l'Altuntagh ou Montagnes d'Or, vers les hauts plateaux désolés, Zalîlî invoque la création divine et appelle à l'aide. Ils parviennent aux piémonts [1] :

L'échelle a atteint le rempart de l'approbation
J'ai entendu un grand cri divin

Je vis au-delà qu'il y avait des mausolées
Il y avait eu des miracles à Qârâsây

La forme de Qârâsây était comme une colline étendue
Sa surface était comme un velours noir

Les mâts et drapeaux étaient sans nombre
Le tombeau du Roi était un terrain de sel

Devant coulait une grande rivière
Par là il se trouvait un ancien ermitage

Sur un pilier il y avait une inscription
« Ceux qui sont venus ici ont écrit leur nom »

Des mâts étaient disposés partout
Ce jour-là, au moment de la prière de l'après-midi

1. Ms *Safarnâma*, fol. 110a-111a ; *Säpärnamä*, p. 638-640.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE191 (P01 ,NOIR)

On jouait des marches et du tambourin
On poussait des clameurs en direction du plateau désertique

Les oiseaux s'arrêtèrent de voler
Les animaux s'arrêtèrent de paître

Partout continuellement on criait *hûy*
Des hurlements venaient de nulle part

Ici, il y avait un endroit pour le saint
Il était caché des yeux du peuple

Le roi de la mer et de la terre c'est Ja'far Sâdiq
Il est la sentinelle de la province de Kîra

Si quelqu'un est dans le besoin, secours
Lui sera porté en un clignement d'œil

Il trouve un remède à tous les maux sans remède
Il montre la voie aux faibles et aux errants

Quel que soit le nombre de souffrants
Ja'far Sâdiq est son protecteur

Le Pôle du monde est le gnostique de la Vérité
Montre le chemin aux aveugles et aux sourds

S'il y a un muet il lui donne la parole
Si un mort veut faire la ronde rituelle il lui donne la vie

Grâce à Dieu je fis la circumambulation
J'ai éclairci le miroir de ma poitrine

Quelle générosité quelle faveur !
Quel soutien quelle guidance !

J'étais parvenu le treizième jour à Qârâsây
À ce qui était appelé La Mecque persane

Qârâsây, située dans la haute vallée de la rivière Ändir, aux pieds de l'Altuntagh était probablement plus fréquentée qu'aujourd'hui. Elle semble avoir été l'étape d'un axe joignant Niyâ et Cherchen [1]. Dans notre cas, les

1. Voir J.-L. DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, vol. I, p. 172-173.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE192 (P01 ,NOIR)

qalandar veulent ainsi éviter les rigueurs du Taklamakan et, davantage, accomplir un pèlerinage sur les lieux saints. Le *mazâr* décrit reste hélas ! anonyme, alors qu'il est orné de nombreuses bannières et qu'il comporte un ermitage *(sawma'a)*. En ce mausolée surnommé « La Mecque persane » *('ajam makkasî)* il se déroule des cérémonies religieuses qui correspondent, peut-être, à un culte chiite. Autre donnée énigmatique : Ja'far Sâdiq est qualifié de gardien de la province de Kîra *(kîra wilâyatîgha dûr huddagar)*, là où on attendrait Niyâ. Il est possible que la protection magique du saint couvre les deux provinces. D'autre part, la référence à l'imam indique le retour à Kîra des pèlerins après dix jours passés à Qârâsây [1] :

Je poussais des rugissements dans le monde
Autant dans la rue, au bazar et dans ce monde

Les créatures étaient tant accablées par mes hurlements
Que le monde fût couvert de poussière

Qu'il ne resta en ce monde plus de jardins
Plus de plaines, plus de déserts, plus de montagnes

Voilà le son de la Trompette d'Israfîl
Pendant un temps, je suis grenouille et le serai à nouveau

À nouveau Zalîlî quitta Kîra
En souffrant, avec des compagnons

Mes amis étaient sept qalandar
Par notre amitié, tout lieu était une place de réunion

À l'aube nous arrivâmes à Qambar Atâ
Appelé aussi Tribu de martyrs, nous y fîmes la circumambulation

De la montagne, à un jour et une nuit de voyage
En un lieu de pureté, dit Boghûz Langar

Ce refuge était comme un jardin du paradis
Si on demandait de l'eau, du sirop était offert à la place

1. Ms *Safarnâma*, fol. 111b-112b ; *Säpärnamä*, p. 641-642.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE193 (P01 ,NOIR)

Partout autour il y avait des champs de vignes
Le long de la rivière était jonché de mausolées

Aux alentours il y avait montagnes, déserts et steppes
Il y avait beaucoup de gazelles du désert

Il y avait là un lieu singulier
Impressionnant, un lieu majestueux

Nous fîmes la circumambulation, le lendemain nous repartîmes
Il faisait alors étonnement chaud en ce lieu

Avançant sur la route j'eus le souvenir que
Les sables y étaient plus abondants que les sables du Khwârazm [1]

Nous laissions beaucoup de traces de pas sur le col
Mais nous ne trouvions pas d'eau dans ces montagnes

Cet endroit était proche d'une source
C'était la demeure d'un roi de la pureté

Aux pieds de la montagne il y avait des arbres
Heureux, tous les quatre, nous nous allongeâmes en ce lieu

Il y avait une haute coupole ainsi qu'un *khânaqâh*
Là l'imam brillait comme la lune

On entendait des cris de pies dans la montagne
Les imams de la montagne étaient allongés là

Les montagnes étaient de la même hauteur
Pour le culte, ils avaient noué leur ceinture

Il avait donné la lumière aux peuples
Ce Pays de Persans était l'ornement de la religion

Jusqu'à l'aube ils se livrèrent à des lamentations
Ils rendaient culte aux imams

Accompagné de sept qalandar, Zalîlî se rend au mausolée de Qambar Atâ, situé à quinze kilomètres à l'est de Kîra, dans l'oasis d'Oy Tughrak [2]. Le saint censé y être

1. Le Khwarazm est une province particulièrement aride de l'Ouzbékistan.
2. Ljudmilla A. CHVYR', *Obrjady i verovanija ujgurov v XIX-XX vv.*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE194 (P01 ,NOIR)

inhumé, ou bien y être simplement passé, est le palefrenier légendaire de ʻAlî, bien connu dans les cultures nomades turques comme un protecteur des chevaux. L'appellation « tribu de martyrs » *(qawm-i shahîdân)* reste néanmoins mystérieuse. L'étape suivante des voyageurs l'est tout autant. Boghûz Langar se trouve à une trentaine de kilomètres au sud de Kîra. Le saint imam Muhammad Ghazâlî († 739), héros de l'islam, y serait enterré, selon la légende [1]. Or, dans les montagnes environnantes, Zalîlî et ses compagnons – ils ne sont plus que trois apparemment – découvrent un endroit tout à fait singulier, du nom de « Pays de Persans » *(mulk-i ʻajam)* qui semble, lui aussi, présenter un culte chiite ou crypto-chiite. Il est donc possible que nos explorateurs soufis aient croisé là des Abdals, minorité persanophone et chiite du Turkestan oriental [2]. Force est de constater que, si tel est le cas, il

(Rituels et croyances des Ouigours aux XIX[e] et XX[e] siècles), Moscou, Vostochnaja Literatura RAN, 2006, p. 191. Il y a plusieurs mausolées dédiés à Qambar Atâ au Xinjiang.

1. Voir J.-L. DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, vol. III, p. 22-23.

2. Voir J.-L. DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, vol. II, p. 309-310 : « Leurs souvenirs [aux Abdals], encore que très vagues, m'ont conduit à voir en eux les descendants des Chiites persans, qui furent les avant-coureurs de l'Islam dans le Turkestan oriental. Ils rapportent que leurs aïeux étaient originaires de Koufah, quittèrent cette ville à la suite de Imâm Mohammed Ghezzâli, petit-fils de Ali, qui fut le premier à mener une armée musulmane dans le Turkestan oriental. Il périt le vendredi 10 Djoumada-el-aoual de l'année 121 de l'hégire (739 apr. J.-C.) dans un combat contre les infidèles et fut enterré près de Kéria, à Boghàz Langar. Le peu de soldats qui lui survécurent restèrent dans le pays et plus tard furent exilés et dispersés sept par sept dans les différentes oasis de la Kachgarie. Que cette légende de Mohammed Ghezzâli soit fausse, c'est évident ; mais je démontrerai, dans l'examen que je ferai plus loin des teskérehs turcs des imâms, que les premiers musulmans ayant pénétré en Kachgarie étaient des Chiites, dont quelques colonies ont dû s'établir en Kachgarie dès le début du VIII[e] siècle, soit par force, soit pacifiquement. Cela admis, je crois pouvoir en conclure que les Abdal sont les descendants de ces anciennes colonies chiites, qui furent dans

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE195 (P01 ,NOIR)

n'y a, de la part des qalandar, aucune hostilité envers ce peuple et ce culte. Mieux, la frénésie imamite s'empare des visiteurs eux-mêmes. Au fond, il s'agit toujours, au cours de ce long voyage mémoriel et initiatique, de revenir aux sources de l'islam, quel qu'il soit. C'est d'ailleurs parfois en milieu sunnite que les relations entre les qalandar et la société se compliquent [1] :

> L'eau de *zamzam* devint larmes dans mes yeux
> Je me rendis à Solyâ et Châtâsh
>
> Beaucoup de mystiques étaient aussi en voyage
> Ils allèrent camper au village de Khalîfam
>
> Il s'agissait de 'Abd al-Rahîm Khalîfa
> Autour de sa demeure, il n'y avait que des prairies
>
> Soudain des femmes surgirent
> Toutes étaient grandes, elles étaient une vingtaine
>
> L'une demanda : « Qalandar d'où venez-vous ?
> Êtes-vous venu par le lit du fleuve ?

---

la suite, en leur qualité d'hérétiques, opprimées et réduites au dernier degré d'abaissement par les orthodoxes vainqueurs. Aujourd'hui ils s'efforcent de cacher leur hérésie et de se faire passer pour sunnites sans pourtant se résigner à faire hautement et franchement profession de foi orthodoxe. D'ailleurs, bien que la doctrine chiite ne se soit pas conservée chez eux pure et sans alliage, elle n'en est pas moins reconnaissable et les vestiges qui en subsistent me paraissent d'autant plus démonstratifs qu'il était impossible à un groupe de population très peu nombreux, ignorant et noyé parmi des hommes d'autre croyance, de garder intactes ses doctrines. S'ils déclarent accepter Abou Bekr, Omar et Othman comme khalifes légitimes et interprètes infaillibles de la parole divine, قايل, déclaration qui peut être imputée à la crainte autant qu'à une conviction sérieuse, ils continuent à célébrer chaque année le deuil de Houçeyn le plus secrètement possible et avec toutes les démonstrations de douleur en usage chez les Chiites. Ils affectent une vénération particulière pour les imâms, descendants de Ali, ils affirment être plus près du prophète que les autres musulmans, accusent ceux-ci d'être les soldats de Yézîd le maudit et de ne pas croire à la vérité de la parole de Ali. »

1. Ms *Safarnâma*, fol. 112b-113b ; *Säpärnamä*, p. 642-643.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE196 (P01 ,NOIR)

Ne restez pas, partez vite, ceci n'est pas un refuge
Le *khalîfa* est mon mari, ce n'est pas un qalandar »

Zalîlî répondit en s'inclinant :
« À titre de bonne action, autorise-nous à rester à la mosquée

Ce soir, nous entrerons tous dans une cellule
Nous prierons pour vous jusqu'à la mort »

Elle dit : « Levez-vous tous, allez voir le chef
Vous irez demain, ce soir allez chez le chef »

Les qalandar se préparèrent à partir
Et à s'abandonner à Dieu

Ayant entendu les paroles de la femme
Ils allèrent dans un endroit retiré

[…]

Celui qui souffre beaucoup en voyage
Recevra en récompense un trésor

Nous ne voyions pas cette montagne, ni de caverne ou de vallée
Sans rester là nous marchâmes en direction d'Andira

Intéressante scène dans laquelle Zalîlî et ses semblables ne sont pas autorisés à passer la nuit dans un village. Ni les noms de lieux [1] ni les noms de personnes cités dans le texte ne sont identifiables. La signification de l'incident est, en revanche, plus claire : ils sont nombreux, ces pauvres volontaires *(faqîr)* jetés sur les routes du Turkestan ; ce refus est incongru. La femme se voit forcée d'ajouter que son chef de mari n'est pas qalandar ; et quoi que les gens disent d'eux, le mépris et les épreuves font partie du voyage. En somme, l'hostilité envers les gueux mystiques et les fous de Dieu n'est plus qu'une exception qui confirme la règle – celle d'un qalandarisme répandu. Ils reprennent la route en direction d'Andira [2] :

1. À l'exception peut-être de Châtâsh puisqu'il existe aujourd'hui une localité appelée Chartash nichée dans les contreforts des Kun Lun, à environ soixante-dix kilomètres au sud-ouest de Keriya (Kîra).
2. Ms *Safarnâma*, fol. 113b ; *Säpärnamä*, p. 643.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE197 (P01 ,NOIR)

Nous étions encore loin d'Andira
Nous étions en un lieu appelé Qobûrghâ Bûlâq

Là reposait un saint
Son nom était Imam Hâdî Âkhir-i Zamân

De chaque côté il y avait une haute montagne
Il y avait une source et un puits

[…]

Nous fîmes le pèlerinage sur ce *mazâr*
Nous adressâmes des milliers de louanges à Dieu

Nous parcourûmes entièrement ce lieu
En un jour et une nuit, nous arrivâmes à Archagha

De là nous traversâmes plusieurs cols
Aussi terribles que le Mur d'Alexandre

Andira (ou Andir) est un toponyme troublant dans la mesure où il nomme une petite ville située à quatre-vingts kilomètres au nord-est de Niyâ, connue pour ses vestiges préislamiques [1]. Or ni l'itinéraire suivi par Zalîlî ni les éléments descriptifs qu'il donne ne correspondent à cette ville. Une hypothèse plus plausible est que les qalandar ont longé la chaîne des Kun Lun à partir de Boghûz Langar avec l'intention de rejoindre le village d'Andira (non la ville) à soixante kilomètres au sud de Chîra. S'il est impossible de localiser les deux autres toponymes cités dans ces vers, il est commode d'identifier l'imam Hâdî Âkhir-i Zamân avec l'imam Mahdî Âkhir-i Zamân, c'est-à-dire le messie de la fin des temps… dont la dépouille reposerait déjà aux confins de l'Asie centrale et du Tibet ! Il est dès lors tentant, quoique largement hypothétique, de situer son mausolée dans la région de Chaqa (ou Chaqar), non loin d'Andira, à mi-chemin entre Chîra et les premiers pics des Kun Lun. Car c'est là que se loge le *mazâr* d'un certain Imam Mahdî duquel,

1. Voir E. A. SARTEKIN, *Yadikarliqlardin mädäniyitimizgä näzär*, p. 589-592.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE198 (P01 ,NOIR)

malheureusement, nous ignorons tout [1]. Le grand pèlerinage de Zalîlî s'achève sur une énigme et sur l'annonce de la fin d'un temps. Arrivé à son terme – Zalîlî est sur le chemin du retour à Khotan – le voyage d'une durée incertaine n'apparaît plus que comme une longue étape dans la vie du qalandar.

1. Voir E. A. SARTEKIN, *Yadikarliqlardin mädäniyitimizgä näzär*, p. 674.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE199 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE200 (P01 ,NOIR)

La troisième vie

Nous sommes dans les années 1710. Le Turkestan oriental est toujours aux mains des Khwâja de Kâshghar. Cependant le sultanat soufi n'est pas uni : les Khwâja sont divisés ; leurs représentants régionaux ne sont pas toujours fiables ; les gouverneurs locaux jouent leur propre jeu politique. À la mort de Galdan en 1697, son neveu et successeur Tsewan Rabdan (1696-1727) continue de régenter à distance le Turkestan oriental. Une partie des Khwâja respecte le nouveau régent tandis qu'une autre s'oppose violemment à lui. Sur tous ces événements, Zalîlî reste la plupart du temps silencieux. Son témoignage éclaire une autre face de l'histoire, plus discrète, plus proche de la vie religieuse de tous les jours ; cette part de faits qui n'intéresse pas les chroniqueurs. C'est pourtant dans les vicissitudes banales que se révèle, mieux qu'ailleurs, la conscience collective ou un certain état de la société. Et de cela, il n'y a peut-être pas de meilleur témoin qu'un poète en marge. Zalîlî va bientôt cesser de voyager pour entamer une troisième vie, d'écriture et de recueillement. Revenons au texte [1] :

> J'avais toutes les peines mais j'étais heureux
> Je marchais encore lorsque Khotan apparut

1. Ms *Safarnâma*, fol. 114a-115a ; *Säpärnamä*, p. 644-646.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE201 (P01 ,NOIR)

J'étais dans la ville pour y séjourner
Je devenais comme un oiseau de lac

Je restai sept ans dans cette ville
J'étais tantôt fleur tantôt bouton tantôt épine

Je cheminais à travers les beautés de Khotan
Je cheminais à travers les jardins et les vergers

J'étais le rossignol de ces roseraies
J'étais le chanteur compagnon des oiseaux

Au service de tous, seigneurs, vizirs ou misérables
Dans l'intimité de tous les maîtres et saints de Dieu

Alors je devins riche
Je fis même venir ma mère

Elle était mon bienfaiteur
Elle était ma *qibla*, ma Mecque, mon pays

Lorsqu'elle atteignit l'âge de soixante-dix ans
Son âme partit rejoindre le monde des esprits

Elle partit en laissant deux fils
Ils étaient fous de tristesse

Ivres de douleur, ils firent le deuil
Ils étaient enfermés dans l'affliction

Quelle peine, destin de lapis-lazuli !
Où chaque souffle fait souffrir la poitrine

Elle était le bouton de rose à la roseraie
Elle est maintenant tige de rose au cimetière

Elle était comme la fée
Sa taille était comme celle d'un arbre

Le décret de Dieu commande les créatures
Elle était charmeuse comme les houris du paradis

Si un jardin déploie ses beautés au printemps
Il advient que le rossignol se pose sur la fleur

En un clignement d'œil l'automne arrive
Il se cachera dans la tombe obscure

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE202 (P01 ,NOIR)

Tout est orphelin en ce monde
Les hommes des tombeaux en pleurent

Mais personne ne les entend
Même si le cri de l'orphelin atteint le ciel

Dans ces mots de Zalîlî il n'y a aucun mensonge
La preuve vient de Muhammad l'Arabe

Muhammad Siddîq s'installe à Khotan. En bon qalandar, il reçoit les aumônes de tous. Ils apprécient sa poésie, ses chants et sa musique. Comme Mashrab, Zalîlî joue le fou des rois et profite de la notoriété du qalandarisme. Il se dit riche (du moins il n'est plus pauvre) à tel point qu'il fait venir sa vieille mère. L'ombre de Mashrab se profile ici aussi : la mère de Zalîlî s'éteint et laisse deux orphelins. On trouve la même affliction, le même amour, la même plainte, presque les mêmes mots chez les deux poètes. Mais l'affligé de Khotan parle lui pour tous les qalandar, pour tous les errants qui hantent les chemins, les villes et les lieux saints. De la même façon que Mashrab soulevait le fardeau de la tragédie humaine, le deuil de Zalîlî veut être une métonymie des infortunes du monde, mais il l'attribue exclusivement aux hommes des tombeaux. Eux seuls, selon lui, portent le deuil de l'être. Une autre originalité tient à la référence muhammadienne annoncée dans le dernier distique. Comme le Prophète, orphelin de père dès avant sa naissance, de mère à l'âge de six ans, le qalandar est sans parents. Et seul le Prophète, orphelin qui sait écouter les orphelins, pourra entendre la vérité du qalandar.

Le texte relate une histoire qui se déroule à La Mecque, au moment du 'Ayd, la fête du sacrifice [1]. Le Prophète arrive [2] :

1. Ms *Safarnâma*, fol. 115a ; *Säpärnamä*, p. 646.
2. Ms *Safarnâma*, fol. 115b-117b ; *Säpärnamä*, p. 646-650.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE203 (P01 ,NOIR)

À la porte de la mosquée, cette perle précieuse
Muhammad trouva un orphelin

Les cheveux en désordre, la poussière sur sa tête
La poussière sur sa figure faisait comme un voile

Son visage était plus rouge que la paille
Il vit le Prophète et dit comme ceci :

« Eh ! Arabe, les Arabes célèbrent le ‘Ayd
Leurs gémissements parviennent au ciel

Leurs enfants montent des chameaux
Ils portent des sacs pleins d’argent

Tous vont joyeux de rue en rue
Ils sont libérés de la souffrance et du monde

Moi qui suis captif de l’état d’orphelin
Je subis cette règle jour et nuit

Moi, ce jour, je n’ai ni mère ni père
Il n’y a pas de chameau qui me montre le chemin

J’aimerais tant un chameau pour le monter
Avec mes deux pieds, je lui donnerais un coup pour avancer »

Le Prophète écouta ce récit de l’orphelin
Il accepta de le relever par les épaules

Muhammad le prit sur ses épaules
Il pleurait le malheur de l’orphelin

L’orphelin dit : « Eh ! guide arabe
Les autres chameaux ont quatre pieds

Ta façon de marcher n’est pas la bonne »
S’il n’avait été un enfant, il n’aurait pas parlé ainsi

Muhammad courba le dos
Et mit les mains à terre

Avant même de faire quelques pas
Il était à bout de souffle

L’orphelin dit : « Où sont les rênes ?
Je veux les prendre de mes deux mains »

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE204 (P01 ,NOIR)

Muhammad l'auspicieux
Donna ses cheveux en guise de rênes

Il y eut du tapage parmi les anges
Du tapage parmi les démons et les fées

Ils faisaient trembler terre et mer
Abasourdis, ils tournoyaient comme des roues

L'orphelin dit encore : « Eh ! sage arabe
Les chameaux des autres font *'afw* [1]

Toi aussi fais *'afw* plusieurs fois
Mais ne casse pas les rênes d'ivresse et de folie »

Le Prophète fit deux fois *'afw*
Au moment de la troisième fois, l'ange arabe

Fit alors connaître la parole de Dieu
C'était l'archange Gabriel qui proclama :

« Cette parole n'est pas de moi mais de Dieu
Retiens ta langue, reste silencieux

Tu as dit deux fois *'afw* en souffrant
Dans la mer des faveurs, il y a la grâce de Dieu

Il a créé deux groupes dans ta communauté
Aujourd'hui, ton intention a été très noble

Un groupe est resté pécheur
Il mérite d'aller en enfer

Il a été donné faveur aux deux groupes
Mais dire ensuite *'afw*, c'est une erreur »

Muhammad fut libéré par la parole révélée
L'enfant lâcha son cou et marcha sur le chemin

Il rencontra plusieurs orphelins arabes
Pour s'amuser avec ses mains, il demanda des noisettes

Ils les tendirent pour jouer avec les noisettes
Il dit : « Donnez-moi des noisettes »

---

1. Onomatopée du chameau. Il s'agit aussi d'un terme arabe signifiant « pardon, grâce, absolution ».

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE205 (P01 ,NOIR)

Les enfants lui donnèrent six noisettes
Alors il laissa le Prophète arabe

[…]

Observez la générosité et la miséricorde !
Observez l'affection du Prophète !

Ce long extrait est tiré de légendes symboliques mettant en scène les imams Hasan et Husayn [1]. Selon les milieux confessionnels (sunnites, chiites, soufis, etc.), elles illustrent la tendresse de Muhammad envers ses petits-fils, ou l'imamat guidant la Prophétie, ou bien encore la légitimation de Hasan comme meneur de la communauté. Dans la version composite de Zalîlî, il ne s'agit plus de Hasan ou de Husayn mais d'un orphelin *(yatîm)* qui n'est autre que le qalandar ébouriffé, mendiant son pain et l'amour mystique, au seuil de la mosquée. Le Prophète porte sur son dos la condition humaine, orpheline de Dieu, incarnée par le qalandar. L'humanité soutenue par Muhammad est constituée de deux communautés, l'une vertueuse l'autre pécheresse. Mais la parole divine libère le porteur de son fardeau. L'orphelin, bien guidé par le Prophète, trouve d'autres orphelins et parvient à rejoindre sa communauté. Quelles sont ces deux communautés ? Croyants et non-croyants, sunnites et chiites, factions khwâja, ou plutôt qalandar et non-qalandar… la réponse est délicate. Elle pourrait être tout cela à la fois, étant

1. Voir notamment *The Kashf al-mahjúb, the oldest Persian treatise of Sufism by 'Ali b. Uthman al-Ƒullabi al-Hujwiri*, trad. R. A. Nicholson, Londres, Luzac & Co., 1936, p. 76. Il est intéressant de rappeler que cette légende, connue sous le nom de *yatîmnâma*, était souvent chantée par les qalandar d'Asie centrale (au moins aux XIX^e^ et XX^e^ siècles) ; elle était également très populaire à Hirât aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Voir à ce sujet Anna L. TROITSKAJA, « Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane » (Des anciens qalandar et maddâh d'Ouzbékistan), dans *Domusulmanskie verovanija i obrjady v Srednej Azii* (Croyances et rituels préislamiques en Asie centrale), Moscou, Nauka, 1975, p. 197 et note 25. L'article est traduit dans son intégralité en annexe.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE206 (P01 ,NOIR)

entendu que, pour chacun, le derviche errant est appelé à relayer la bienveillance muhammadienne [1] :

Les croyants, les chrétiens, les juifs, les guèbres
Dès qu'ils voient tes sourcils courbes, ils se prosternent

Je veux trouver ta présence dans les prières d'amour
Je fais le *tawajjuh* [2] en me tournant vers la *qibla* de ton visage

Moi aussi, je suis ce modèle
Mon *madhhab* [3], mon peuple et ma religion, c'est Dieu

L'égalité dans la lutte est l'œuvre de Dieu
Le mouvement du ciel est le signe de Dieu

Les hommes de la sainteté connaissent les signes de la religion
Leurs yeux ne voient que Dieu

[…]

Ce monde est plein du cri de « Je suis Dieu »
Les sept lieux et les sept cieux en sont inondés

Cette sorte de message universel que délivre Zalîlî au terme de son livre replace les qalandar dans la lignée du Prophète et des saints. À leur suite, les fous de Dieu ont pour tâche de manifester la Révélation. Ils sont eux aussi des héros de l'islam. Là où Mashrab parodiait l'un d'eux, Mansûr Hallâj, avec un fameux « mon nom est Dieu », Zalîlî cite le mystique, néglige le martyr, et laisse entendre un « mon monde est Dieu ». Qu'il soit accusé de panthéisme ou pas, le qalandar s'en soucie peu, ce sont là débats de théologiens. Pour lui, comme pour tous ceux qui voyagent aux tombeaux, la terre n'est plus orpheline, elle est pleine des maîtres et des saints [4] :

1. Ms *Safarnâma*, fol. 118a ; *Säpärnamä*, p. 650.
2. Technique spirituelle qui consiste à orienter le cœur du maître vers le disciple.
3. Terme qui désigne les écoles juridiques en Islam.
4. Ms *Safarnâma*, fol. 118b ; *Säpärnamä*, p. 651.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE207 (P01 ,NOIR)

Mes lettres scintillent comme le sable
Cœur fou, reprends le sabre de ta parole

Beaucoup de maîtres spirituels qui sont dans ce monde
Sont soit vivants soit des hommes des tombeaux

J'ai tourné autour des tombeaux en tournoyant
J'ai l'espoir d'obtenir miséricorde

Que Dieu veuille jeter un regard sur moi
Que Dieu fasse de ton corps de poussière de l'or

Qu'il mette ensuite la coupe dans ta main
Qu'il mette le mors au cheval de ta parole

Mon bonheur est comme le néant, la vie est brève
J'ai passé ma vie en croyant qu'elle était longue

Son rôle mémoriel et initiatique accompli, l'errance doit prendre fin. À la différence de Mashrab, Zalîlî circonscrit son voyage et estime qu'il a trouvé sa conclusion. De cette plongée dans le réel, qui a éprouvé son corps, qui l'a mené dans tout le pays, fait de lui un explorateur avant l'heure, admirant les villes et les peuples, qui l'a hébergé parmi les pauvres, rarement les puissants, lui a conté l'histoire de l'islam, le qalandar déduit son propre rôle dans le monde. Il s'agit moins de légitimer la voie qalandarî que d'en retrouver le sens. Le pauvre en Dieu, selon Zalîlî, a pour tâche d'énoncer l'esprit religieux du temps, de rendre audible la tonalité de la croyance à son époque. Or, quitte à trop interpréter, dans le souci de ne pas rester sourd à la sensibilité des textes, l'historien peut lire le *Safarnâma* comme le récit d'une fuite de soi et d'une quête de contre-modèles. Non pas seulement du qalandar mais de la société elle-même, lorsqu'elle retourne à ses sources islamiques, à travers les pèlerinages et la formation des légendes ; quand elle fait revivre la tradition des derviches et des vagabonds ; quand, enfin, elle ne produit plus que des écrits qui chantent l'envol et l'abandon. Dont le *Livre de voyage* [1] :

1. Ms *Safarnâma*, fol. 119a ; *Säpärnamä*, p. 652.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE208 (P01 ,NOIR)

Cesse de tailler cette plume, prends-la
Interromps la parole et écris le Livre de voyage

Sur la page, les points sont scintillants
Que celui qui les lit ou les écoute s'en souvienne

Daté de 1131
Soit 1000 et 30 et 101 [1]

C'est le Livre de voyage de Zalîlî le page
Livre achevé le mardi

1. C'est-à-dire 1718-1719.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE209 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE210 (P01 ,NOIR)

CHAPITRE III

NIDÂ'Î, L'EXIL ET LE RETOUR À LA LOI

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE211 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE212 (P01 ,NOIR)

Les onze principes

À une décennie près, ‘Abd Allâh Nidâ’î Kâshgharî est un contemporain de Zalîlî. Il naît probablement en 1688-1689 à Kâshghar ou bien dans les alentours, comme l’indique son nom. Seule son œuvre nous raconte sa vie, du moins des fragments. De sa famille, de son enfance et de sa jeunesse, on ignore tout. Mais il est évident que, comme ses deux prédécesseurs, ‘Abd Allâh vient d’un milieu privilégié : il a suivi des études ; il connaît le turc, le persan et même, partiellement, l’arabe ; il sait écrire. Ce sont des signes clairs d’appartenance sociale. Autre continuité – qui suggère, s’il en était encore besoin, l’existence d’une vogue, sinon d’un courant – le jeune homme fait l’expérience d’une rupture à l’âge de dix-sept ans. Ce rossignol parmi les rossignols de Kâshghar, selon ses dires, est un jour capturé par le chasseur, un maître soufi anonyme [1]. Le terme de qalandar n’apparaît pas, il semble néanmoins que ledit maître soit de ces hommes des tombeaux, adepte de l’errance initiatique. Après avoir tout abandonné, famille et biens, ils vont ensemble de lieu en lieu. Là non plus, aucun détail n’est fourni.

Quoi qu’il en soit, cette rencontre marque l’entrée en soufisme de Nidâ’î. Si ce genre d’épisode est fréquent dans la biographie des mystiques musulmans, le flou qui environne les circonstances de sa « conversion », la nature

1. H. ALGAR, « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidāī », p. 2.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE213 (P01 ,NOIR)

même de celle-ci, rappellent plus particulièrement les débuts de Zalîlî. Comme il apparaîtra dans les pages prochaines, des thèmes fondamentaux se retrouvent : le voyage bien sûr, mais aussi la pauvreté mystique *(faqr)* et l'adoption du manteau de pauvreté *(khirqa)*. Dans un cas puis dans l'autre, il s'agit d'une biographie spirituelle dont le fil n'est jamais rompu : le cheminement n'est mystique qu'à condition d'être vagabondage. Deux différences toutefois distinguent le présent texte du récit précédent. Le style d'abord. Le traité de Nidâ'î n'est pas un écrit poétique bien qu'il cite de nombreux vers, comme le veut la tradition. Ensuite le contenu. La pérégrination proprement dite ne figure qu'en fin de texte, alors que le cœur de l'ouvrage s'applique à exposer les principes théoriques du voyage.

Ces principes sont d'abord ceux de la Naqshbandiyya. Une fois encore, la grande voie soufie centrasiatique délivre son legs intellectuel. Dès le début de son traité, Nidâ'î annonce [1] :

> Je vais maintenant expliquer la voie Naqshbandiyya qui est la voie Khufiyya [2]. C'est le chemin de la sharia du Prophète. C'est la voie d'Abû Bakr le Sincère et des Compagnons élus ; l'arbre de la foi a été semé dans le cœur de ces amis de Dieu. Dans cette voie éminente, il y a des principes et des règles.
>
> Les principes de cette voie sont ouverts : toujours faire ses ablutions ; accomplir ses cinq prières collectivement ; prononcer le Sceau des Khwâjagân [3] ; s'éloigner des auteurs d'innovations blâmables [4] ; s'abstenir de toute nourriture prohibée ; et d'autres principes de ce genre.

---

1. Ms *Risâla*, fol. 4a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 10 (51). La pagination entre parenthèses renvoie à la traduction turque.

2. Khufiyya est la branche de la Naqshbandiyya qui privilégie la psalmodie silencieuse *(dhikr-i khufi)*.

3. Le Sceau *(khatm)* des Khwâjagân est une partie du *dhikr* pratiqué par les Naqshbandî. Il consiste à remémorer la chaîne des grands maîtres jusqu'au Prophète.

4. Les *bid'a*, c'est-à-dire les innovations en matière religieuse qui s'apparentent à l'hérésie.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE214 (P01 ,NOIR)

Les règles de cette voie sont cachées, comme les racines de l'arbre sont cachées sous la terre. « Ainsi du bon arbre dont la racine est ferme, la ramure dans le ciel » (Coran 14:24). Les règles de cette voie sont au nombre de onze : conscience dans le souffle ; attention sur le pas ; isolement dans la société ; voyage dans la patrie ; remémorer ; retourner ; porter attention ; garder en mémoire ; contrôle du temps ; contrôle des nombres ; contrôle du cœur.

Nidâ'î donne le ton. Un ton plus grave que celui de Mashrab ou de Zalîlî au sens où le soufi se place d'emblée sous l'autorité de la Loi et de la norme : la sharia d'une part, à peine mentionnée par les auteurs précédents, ici mise en exergue ; d'autre part, les principes *(furû')* de la confrérie, gardiens d'une bonne conduite sunnite en générale, naqshbandî en particulier. On y reviendra. Un ton plus discursif également, qui s'écarte du mode poétique pour mieux théoriser l'itinéraire de Nidâ'î. C'est donc sans doute entre la normativité et l'expérience personnelle qu'il convient de comprendre les onze règles classiques de la Naqshbandiyya telles qu'elles sont ici exposées [1] :

[1] Conscience dans le souffle *[hûsh dar dam]* : au cours de la circulation du souffle, entre deux souffles il faut être attentif et ne pas oublier son souffle. Afin de ne pas l'oublier, il faut pratiquer le *dhikr* continuellement tout en maintenant la pensée. Afin de ne pas tomber dans la distraction, il convient de pratiquer l'attention et la vigilance. Dans le *dhikr*, le cœur s'anime ; celui qui exécute ainsi le *dhikr*, même lorsqu'il ne l'exécute pas, demeure dans l'état de *dhikr*.

Quatrain

Psalmodie jusqu'à ce que la psalmodie devienne ton âme
La psalmodie du nom de Dieu purifie ton cœur
De psalmodie en psalmodie tu deviens néant
Telle est la psalmodie silencieuse qui a été décrite

1. Ms *Risâla*, fol. 4b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 10-11 (52).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE215 (P01 ,NOIR)

Le cœur doit être continuellement dans le *dhikr*. Les buts du cœur véritable ce sont la pensée et la réflexion. Il faut sans cesse se remémorer Dieu et être attentif à Dieu. La vie du cœur s'anime à la source de la pensée et de la remémoration. Si on ne pratique pas le *dhikr*, le cœur s'éteint.

Quatrain

La psalmodie de Dieu rend calmes l'âme et le cœur
L'esclave de la psalmodie est lié à Dieu
Par la psalmodie, éclaircis le miroir de ton cœur
Que le regard de Dieu se tourne vers ton cœur

La première règle enseigne que le cheminant sur la voie mystique est continuellement dans la psalmodie de Dieu. De tout son corps en marche, à chaque souffle, à chaque battement de cœur, le soufi en appelle à Dieu. Son mouvement à la fois physique et spirituel cache une immobilité de la conscience de Dieu. À la discipline du cœur, s'adjoint toujours celle de l'œil [1] :

[2] Regard sur les pas *[nazar bar qadam]* : le regard ne doit porter que sur les pas, nulle part ailleurs, afin que le regard ne se disperse pas. Car le regard est celui qui informe le cœur de l'homme. Ainsi la mauvaise information n'atteindra pas le cœur, ni l'ego ni le diable ne l'affecteront. Pour que ses yeux conservent un regard étranger, le chercheur de Dieu a le regard sur ses pas, le cœur dans le *dhikr*, l'esprit en réflexion, et l'âme immergée dans la présence de Dieu. Alors l'ego et le diable capitulent, s'enroulent des chaînes de l'esclavage et se soumettent entièrement. Le cœur trouve alors la paix et obéit aux commandements de Dieu.

Poème

L'œil qui voit la beauté du Prophète
Pas de doute qu'il voit le monde de l'éternité
Le cœur s'anime à la gorgée du vin amoureux
Quoi que l'on regarde on voit Dieu

1. Ms *Risâla*, fol. 4b-5a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 12 (53).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE216 (P01 ,NOIR)

L'œil intérieur ou extérieur du cheminant fixé sur le chemin garantit le cheminement. Si son but est unique, si son sens est simple, si ses pas sont sûrs, alors les tentations du monde, toute l'altérité de Dieu, ne l'atteindront pas. L'errance ne consiste donc jamais à s'égarer, elle impose au contraire une rigueur du corps et de l'âme. Ainsi discipliné, le soufi peut affronter les dangers du monde sans se contenter de le nier [1] :

> [3] Isolement dans la société *[khalwat dar anjuman]* : c'est être avec les gens extérieurement et être avec Dieu intérieurement. En fréquentant le peuple, on empêche la conscience de la présence de Dieu. Le cœur est continuellement dans la présence spirituelle, dans la psalmodie et la célébration de Dieu. L'esprit est au plus près de la crainte et de l'espoir, occupé à prier Dieu. L'âme est sur le trône comme, selon le *hadîth*, « le Prophète fut un temps avec Dieu de sorte qu'il n'y avait pas d'ange ni de prophète plus proches que lui ». Elle est sous la protection du Prophète de Dieu, protégée contre tout ce qui est autre que Dieu. Ainsi dans le miroir muhammadien, elle contemple la beauté de l'Ami. Comme il est dit dans le *hadîth* : « Le croyant est le miroir du croyant. »

Quatrain

La cause de l'existence de l'homme et de l'âme, c'est le miroir
La finalité de l'univers, c'est le miroir
Le cœur est le miroir de la beauté du Roi des rois
Ces deux mondes sont l'étui du miroir

> Polir le miroir et éclaircir le regard, tels sont les devoirs du chercheur de Dieu. Tel est le fil qui le relie au gouvernement divin.

Quatrain

Frère, tiens le bout du fil qui relie au gouvernement
Ne mène pas à la ruine cette précieuse vie

1. Ms *Risâla*, fol. 5a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 12-13 (54).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE217 (P01 ,NOIR)

Toujours, partout, avec tous, dans toute œuvre
Concentre le regard de ton cœur sur l'Ami

Dans une sorte d'éthique draconienne du voyage, cette troisième règle préconise de préserver sa vie spirituelle et sa relation à Dieu en toute circonstance. Contre les illusions de l'érémitisme, mais plus encore contre tout nihilisme, l'isolement dans la société assure la pérennité de la personne même du cheminant en tant qu'elle est lieu d'accueil unique de la présence divine. Il s'agirait moins de s'engager dans le monde que de défendre la possibilité mystique d'un être toujours déjà dans ce monde. La condition humaine est exil et errance, il faut dès lors reprendre en main le corps et l'âme de l'homme pour le ramener à sa vérité première [1] :

[4] Voyage dans la patrie *[safar dar watan]* : ce voyage doit aller des qualités répréhensibles aux qualités louables et des qualités humaines aux qualités angéliques. Il doit progresser du monde corporel au monde des images, du monde des images au monde de la souveraineté, du monde de la souveraineté au monde de la domination, du monde de la domination au monde du divin. Au regard du chercheur de Dieu, apparaîtront révélations et mystères, exaltations et inspirations, tous états spirituels et qualités. Il ne faut pas y prêter attention. Il ne faut pas abandonner le chemin. Tout ce qui lui apparaît, il doit le nier afin d'obtenir l'intercession du Prophète. Alors il est sous la protection du Prophète. À ce moment, les bandits de grand chemin que sont l'ego et le diable ne peuvent plus resurgir. Le frère est désormais obéissant au mandat divin et il peut porter le fardeau de la Loi sur la Voie.

Distique

Porte le fardeau et marche comme le chameau
Porte le fardeau de Dieu à la porte du Tout-Puissant

1. Ms *Risâla*, fol. 5b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 13-14 (55).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE218 (P01 ,NOIR)

Mais la sécurité du soufi n'est pas assurée. Si tu t'éloignes des principes du Prophète, reviendra le premier ennemi qui t'éloignera pour cent ans de la proximité de Dieu. Il faut donc toujours demeurer entre la crainte et l'espoir.

Tout voyage est intérieur. Nidâ'î théorise le voyage vers soi du soufi en précisant qu'il est ascension vers la vérité de Dieu. Il insiste sur ses dangers : toutes les révélations qui lui seront faites, toutes les expériences dont il rendra compte ne sont que des étapes, et non la destination. Sa seule garantie contre ce fourvoiement spirituel se trouve dans la personne du prophète Muhammad, au double titre d'autorité et de modèle. Une fois de plus, contrairement à Mashrab ou Zalîlî, Nidâ'î mesure la rigueur du cheminement à l'aune de la Loi ou sharia appliquée par le Prophète. Mais ce n'est pas tout [1] :

[5] Remémorer *[yâd kard]* : cette expression signifie, lorsqu'on est derviche, le fait de répéter la psalmodie. On prononce la psalmodie dans le cœur et non dans l'estomac. On la prononce dans le cœur jusqu'à ce que le contenu de la psalmodie irrigue le cœur et que la psalmodie anime le cœur. À ce moment, le cœur devient la demeure de l'amour divin et ne cesse de psalmodier. Le verset « Rappelez Dieu d'un rappel incessant » (Coran 33:41) sera à ce moment établi. Jour et nuit, le cœur est dans la remémoration de Dieu, il est uni dans la présence et la dévotion de Dieu, sans cesse dans la douleur et la consumation, sans répit dans le désir de Dieu. Cet état spirituel est le signe de l'aide de Dieu. Ce sont sa grâce et sa générosité. Au moment d'exécuter la psalmodie, le soufi prend connaissance des qualités divines ; tous ses états et tous les membres de son corps se préparent à la méditation *[murâqaba]*. Ensuite il est engagé dans la psalmodie. Il pense que ce souffle est le dernier souffle, s'il n'atteint pas son but, il pense : « Au moins, je quitte ce monde dans la foi. » Dans l'ardeur de la suffocation, dans l'ardeur de la psalmodie, l'existence de l'homme se noie et l'être s'efface. Le

1. Ms *Risâla*, fol. 5b-6a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 14-15 (56).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE219 (P01 ,NOIR)

cœur perturbé devient psalmodiant, l'intellect reste dans la stupéfaction, l'esprit par la force du désir s'envole de la cage du corps. L'ego et le diable sont pris dans les chaînes de l'esclavage. Dans cet état, l'amour est le gouverneur du royaume de l'existence, et le feu amoureux consume tout ce qui n'est pas Dieu.

Distique

La psalmodie est un sabre qui tranche le non-divin
Empare-toi du trésor, mais avant, tue le non-divin

Retour paradoxal au corps. La pratique permanente du *dhikr* rythme le corps au point de l'habiter et de l'envahir. Vidé de sa substance, l'homme n'est plus que psalmodiant. C'est à cette étape qu'il rencontre la protection de Dieu et l'amour mystique, ses souffrances et ses joies. On retrouve là un ton dévotionnel qui n'est pas sans rappeler l'emphase des poètes qalandar. Une même sensibilité affleure la règle suivante [1] :

[6] Retourner *[bâz gasht]* : cette expression signifie que, à la fin de chaque psalmodie, on dit : « Dieu, mon but est de te satisfaire ; mon but c'est toi, je ne désire que toi ; je suis le chercheur de ton union ; je suis amoureux de ta parfaite beauté. » On reste en contemplation *[mulâhaza]*. Si des pensées surgissent, il faut demander pardon et retourner à la psalmodie. Un tel effort montre que l'existence humaine est illuminée de la lumière de la psalmodie comme le fanal de l'imagination.

Quatrain

L'homme est comme carafe, l'esprit comme vin
Le cœur est comme flûte, une voix à l'intérieur
Par la psalmodie de Dieu, ta terre devient or
Le fanal de l'imagination et l'amour à l'intérieur

1. Ms *Risâla*, fol. 6a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 16 (57).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE220 (P01 ,NOIR)

Il est précisé que chaque *dhikr* est ponctué de louanges à Dieu. Ce recours paradoxal, non plus tant au corps, mais à la parole appelée à se taire dans les seules formules dévotionnelles, tient lieu d'expression de l'amour mystique, dans sa rhétorique soufie en général, qalandarî en particulier. Septième règle [1] :

> [7] Porter attention *[nigâh dâsht]* : le cœur du soufi doit porter attention à ne pas conserver des pensées autres que Dieu. Il ne contient que la présence de Dieu. La psalmodie continue est le but de ce degré spirituel. On choisit alors l'isolement spirituel, on a peu d'appétit, peu de sommeil et on reste silencieux. Cet état s'appelle parfois « devoir d'observation » *[farz-i 'ayn]*. Il y a quatre types de pensées : la pensée divine, la pensée angélique, la pensée satanique, la pensée humaine.
>
> La pensée divine : l'amour et la crainte sont tels que la peur de Dieu rapproche de Dieu. Cette pensée est une grâce divine.
>
> La pensée angélique : ce sont la prière, le jeûne, le renoncement au monde et les exercices spirituels. Cette pensée est une faveur divine.
>
> La pensée satanique : ce sont la rébellion, la discorde dans la communauté, le goût des honneurs et du pouvoir, la fierté, l'hypocrisie et la prétention. Cette pensée satanique, il faut l'éviter et s'en repentir.
>
> La pensée humaine : ce sont la variété des aliments, boissons ou viandes ; les désirs, les appétits, manger ou dormir ; l'envie des richesses mondaines, la fornication, la médisance, la paresse, la violence, etc. Cette pensée humaine, il faut s'en repentir et demander pardon pour ne pas rester à l'état d'impureté.

Porter attention ou regarder attentivement, cette autre faculté que l'enseignement naqshbandî veut exploiter, consiste à purger la pensée *(khâtir)* de tous ses objets à l'exception de Dieu. À cette ascèse intellectuelle il faut un

1. Ms *Risâla*, fol. 6a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 16-17 (57-58).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE221 (P01 ,NOIR)

pendant somatique sur lequel le texte s'attarde peu, s'intéressant davantage aux tendances fautives de la pensée, sources mêmes du corps, de l'acteur historique et du croyant. Parvenu à la pensée exclusive de Dieu, le soufi doit [1] :

> [8] Garder en mémoire *[yâd dâsht]* : le cheminant doit préparer son cœur, il se dépouille des vêtements des mots et de la parole, il se dépouille de tout. Dans cette condition spirituelle, l'expérience d'amour mystique s'intensifie. On atteint un état où « une extase, parmi les extases de Dieu, est égale à toute la dévotion des hommes et des démons. » Plusieurs grands maîtres ont appelé cette étape « observation » *[mushâhada]*.
>
> Distique
>
> Sois ami à l'intérieur et étranger à l'extérieur
> La beauté de Dieu est peu visible dans ce monde

L'angoisse que cachent ces huit premières règles n'est jamais que celle de l'oubli de Dieu. Le rappel de Dieu dans la psalmodie *(dhikr)* n'est pas tant un exercice qu'un état. La huitième régulation tient au cœur et professe, de nouveau, la capacité à l'extase *(jadhba)*, au-delà de la dévotion. Mais elle prévient que le sentiment extatique est mémoire, conservation à tout prix car, sans répit, le corps, l'âme, l'esprit ou le cœur sont susceptibles d'égarement. Les trois dernières règles naqshbandî ont pour tâche d'assurer ou de perpétuer l'intensité de cet état spirituel [2] :

> [9] Contrôle du temps *[wuqûf-i zamânî]* : la psalmodie étant dans la présence de Dieu, la négligence peut encore surgir, les voiles peuvent encore la couvrir. Le psalmodiant doit se réengager dans la psalmodie comme la lame qui rougit dans le feu et se consume. S'il dit : « Je brûle », c'est juste. Ceci est l'état spirituel de Shaykh Mansûr Hallâj qui a dit :

1. Ms *Risâla*, fol. 6b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 17 (58).
2. Ms *Risâla*, fol. 6b-7a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 17-19 (58-59).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE222 (P01 ,NOIR)

« Je suis Dieu » *[anâ' al-haqq]*. L'esprit est alors destitué de sa prééminence en Amour. À ce moment, ces mots passent par la langue du psalmodiant.

Poème

Entre un moment dans la vallée de la joie
Écoute sans douter le « je suis Dieu »
Pareil au « je suis Dieu » sur le gibet
Pourquoi ne serait-il pas pareil au bonheur ?

[10] Contrôle des nombres *[wuqûf-i 'adadî]* : la psalmodie doit faire *tâq tâq*. D'abord trois fois, puis cinq fois, puis sept fois, jusqu'à vingt et une fois. À ce moment, on connaît l'effet de la psalmodie. Cet effet, ce sont les larmes, la peine, l'affection sans fin, le renoncement au monde. Si la psalmodie ne produit pas d'effet, il faut recommencer. Il faut faire scrupuleusement ses ablutions. La psalmodie se prononce dans le cœur et non dans l'estomac. Il faut s'éloigner des auteurs d'innovations blâmables et choisir le silence.

[11] Contrôle du cœur *[wuqûf-i qalbî]* : au cours de la psalmodie, il faut être concentré sur son souffle. Au moment de dire « que Dieu » *[illâ llâh]* [1], la pensée se tourne vers le miroir du cœur pour pouvoir contempler la beauté divine sur le cœur ; le mot « Dieu » s'imprime sur le miroir du cœur. À ce moment, aucune autre marque que « Dieu » ne s'imprime sur le cœur.

L'accent hallajien comme la sensibilité fervente de ce dernier passage révèlent une rhétorique qalandarî en filigrane des onze règles. C'est sans doute ainsi, du moins, qu'il est possible de comprendre cette référence dans le traité de Nidâ'î. Son but n'est pas de faire preuve d'originalité lorsqu'il commente chacune de ces règles. On en retrouve des extraits dans les écrits classiques de la Naqshbandiyya comme l'hagiographie de 'Ubayd Allâh

1. Partie de la profession de foi « il n'y a de Dieu que Dieu ».

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE223 (P01 ,NOIR)

Ahrâr ou encore les traités d'Ahmad Kâsânî[1]. La question, pour nos soufis, n'est pas de proposer de nouvelles idées, théories ou pratiques, ni même de nouvelles interprétations du savoir classique. Il s'agit plutôt, quant à l'historien, de comprendre les réalisations singulières de ce savoir selon le tempérament des mystiques, individus ou groupes, à tel moment et dans tel milieu. En l'espèce, Nidâ'î incarne une tentative de synthèse entre Naqshbandiyya et Qalandariyya, laquelle restait en germe chez un Mashrab ou un Zalîlî. Tous ont, d'une façon ou d'une autre, croisé l'enseignement d'Ahrâr et surtout de Kâsânî, tous ont entendu les leçons des Khwâja de Kâshghar, mais seul notre troisième auteur a tenté d'en écrire la théorie.

À ce stade du texte, on peut d'ores et déjà déduire quelques premiers éléments de cette synthèse : il n'y a pas d'errance stricto sensu, le voyage du qalandar a une seule et unique destination qui disqualifie, en dépit de leur nécessité, la totalité des étapes. Aucun égarement n'est donc permis. Néanmoins, ce voyage doit être doublement sensible et spirituel. Il engage le corps en son for intérieur, la personne dans le monde et l'âme pour Dieu. Afin de réaliser son programme mystique, le soufi naqshbandî doit connaître les épreuves de la route, de l'indigence, et l'hostilité des peuples à l'égard du vagabond. Enfin, le qalandar naqshbandî se soumettra autant à la dévotion et à la ferveur qu'aux principes et à la Loi, autant à la tyrannie de l'ivresse qu'à la rigueur de la sobriété. L'un sans l'autre annulerait toute authenticité mystique.

---

1. Voir Wâ'iz KÂSHIFÎ, *Rashahât-i 'ayn al-hayât* (Les Perles de rosée de la source de vie), éd. 'Alî Ashghar Mu'înîyân, Téhéran, Intishârât-i Bunyâd-i Naykikârî-yi Nûriyânî, 1977, vol. I, p. 38-50 ; développement repris dans Ahmad KÂSÂNÎ, *Kalimât-i qudsiyya-yi 'Abd al-Khâliq Ghijduwânî* (Les Paroles saintes de 'Abd al-Khâliq Ghijduwânî) et, de manière plus personnelle mais moins complète, dans *Chahâr kalima* (Les Quatre paroles) [Ms *Majmû'a-yi rasâ'il*, FY 649, İstanbul Üniverstesi Kütüphanesi, fol. 251a-256b et fol. 158a-160a respectivement].

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE224 (P01 ,NOIR)

Nidâ'î conclut cette section du traité en appelant à méditer et à fréquenter les maîtres du soufisme [1] :

Distique

Les Naqshbandî sont aux cieux
Ils œuvrent pour toi et moi

Le saint Shâh Naqshband, au moment de la repentance et de l'initiation, a dit à Mawlânâ Ya'qûb Charkhî : « Le contrôle du cœur qui m'a été transmis par les maîtres précédents, je te le transmets. » Mawlânâ Ya'qûb Charkhî se réjouit de cette parole du maître. Il lui apprit que le contrôle du cœur était une expression des anciens maîtres qui ont réuni toutes les voies soufies. C'est la lignée spirituelle du saint Abû Bakr. Ce legs est parvenu aux grands religieux. Le contrôle du cœur est une expression des maîtres spirituels et il est le but de la lignée spirituelle. Cette lignée spirituelle détient des secrets. Les gens ne connaissent pas leurs exercices et leurs dévotions. Notamment, ils ne comprennent pas les psalmodies initiatiques et publiques. Le Prophète a dit : « Gardez secret sa voie, sa pratique, sa doctrine. » C'est le moment de la méditation *[murâqaba]*. La méditation est une pratique intérieure et extérieure, elle est constamment dans la présence divine. À ce moment, rien d'autre que Dieu n'y pénètre. Car c'est le temps de la descente du sultan de l'amour mystique. Il faut attendre. Il faut savoir que la lumière comme l'obscurité ne passent pas à travers les voiles, on ne peut pas sauter les étapes. Les voiles qui relèvent de l'extérieur, de l'obscurité, ce sont tous les péchés, ceux qui relèvent de l'intérieur, de la lumière, ce sont les dévoilements, les miracles, le *hajj*, les prières surérogatoires, les formules initiatiques *[awrâd]* et la connaissance sans acte *['ilm bilâ 'amal]*. Celui qui ne retire pas ces voiles-là ne parviendra pas à destination. La protection et l'assurance des mystiques relèvent de l'intercession du Prophète. Mais il ne facilite pas leur tâche tant qu'ils ne vénèrent la beauté de Dieu. « Le croyant est le miroir du croyant », ce dit établit que c'est dans le cœur muhammadien que l'on connaît Dieu. Or

1. Ms *Risâla*, fol. 7a-8a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 19-21 (60-61).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE225 (P01 ,NOIR)

quelqu'un qui ne se connaît pas soi-même, comment pourrait-il connaître son Prophète ? Alors que quelqu'un qui se connaît connaît le Prophète. Partant, il connaît Dieu dans le miroir du Prophète. « Celui qui connaît son âme connaît son Prophète et celui qui connaît son Prophète connaît aussi Dieu », il a été dit. Le cœur devient sain. Alors apparaît toute la beauté de la Loi, de la Voie et de la Vérité. Et disparaît toute hypocrisie. On devient un gnostique, un mystique accompli. Si on rencontre d'autres hommes saints, il faut profiter de leur compagnie. Si on connaît les pratiques de leur compagnie, c'est une jouvence.

Poème

La compagnie du maître est le meilleur de tous les actes
Quiconque s'assied avec lui accomplit cet acte
Cet acte est comme un secret bien gardé
Il mène à l'union des âmes

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE226 (P01 ,NOIR)

La pauvreté

Un second passage du texte de Nidâ'î s'attarde sur la notion de pauvreté *(faqr)*. Ceci est inhabituel dans la tradition naqshbandî [1], à l'exception peut-être d'Ahmad Kâsânî qui l'évoque de temps en temps. Cependant, on l'a vu, pareille notion situe notre auteur dans le prolongement des poètes qalandar Mashrab et Zalîlî. Tout commence par un récit [2] :

> Les compagnons demandèrent au Prophète : « Qu'est-ce que la pauvreté ? » Il répondit : « C'est un trésor parmi les trésors de Dieu. » Les nobles compagnons demandèrent à nouveau : « Qu'est-ce que la pauvreté ? » Il répondit à nouveau : « C'est un trésor parmi les trésors de Dieu. » Ils posèrent la question une troisième fois. Il leur répondit : « C'est une bénédiction de Dieu confiée seulement au Prophète, au Sincère ou au Croyant. »

Nidâ'î reprend ici un *hadîth* (d'origine douteuse) assez célèbre dans les milieux soufis [3]. Son souci est de légitimer, par l'exemple du Prophète, une valeur controversée

---

1. H. ALGAR, « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidāī », p. 3.

2. Ms *Risâla*, fol. 13b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 38 (75).

3. Voir par exemple *The Colossal Elephant and His Spiritual Feats : Shaykh Ahmad-e Jâm. The Life and Legend of a Popular Sufi Saint of 12th Century Iran*, trad. Heshmat Moyyad et Franklin Lewis, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2004, p. 437.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE227 (P01 ,NOIR)

en islam, y compris dans le soufisme [1]. Si la pauvreté volontaire est célébrée à titre de détachement du monde et don de soi à Dieu, elle est rejetée dès lors qu'elle mène à son contraire, c'est-à-dire à une dépendance matérielle vis-à-vis du monde. Mais pour le qalandar, elle est une évidence que Muhammad lui-même présente à travers sa vie et ses dits. Mieux, elle est un don de Dieu aux siens. Nidâ'î complète son explication [2] :

> Chercheurs de Dieu, sachez que la pauvreté est le secret de l'Unité et l'essence de la Gnose. C'est l'eau de la Seigneurie qui, à la surface de l'esprit, lave la terre de Servitude. C'est l'habit du renoncement éternel. La pauvreté est une alchimie qui, lorsque le corps de l'homme retourne à la terre, le colore d'or et hisse son étendard dans le monde de l'Unité. C'est le secret du *hadîth* : « La pauvreté est ma fierté » et c'est le sens du verset : « Ne prends pas ceux qui furent tués sur le chemin de Dieu pour des morts. Ils sont vivants ! Ils seront pourvus de biens auprès de leur Seigneur » (Coran 3:169). Le pauvre, en pauvreté, n'est pas sans embarras ni impatience. L'amour mystique, sous la forme de la pauvreté, apparaît sur le miroir du cœur des pauvres ; ce miroir est invisible à sa surface.

Malgré son caractère quelque peu confus et vague, cette explication porte une idée générale, à savoir que la pauvreté est dénuement absolu de l'être en Dieu. L'ascète se débarrasse de tout ce qui n'est pas Allah. Ceci renvoie à une analogie classique du soufisme entre pauvreté et anéantissement *(fanâ')* que l'on trouve chez Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî par exemple [3], même si le terme de *fanâ'* n'apparaît pas dans ce passage. Nidâ'î fait également

1. Voir la mise au point d'Adam SABRA, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 17-31.

2. Ms *Risâla*, fol. 13b-14a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 38-39 (75-76).

3. Eva DE VITRAY MEYEROVITCH, *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneur*s, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 141-142.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE228 (P01 ,NOIR)

allusion au destin des pauvres dans l'au-delà au sens où la pauvreté équivaudrait à un degré de piété qui assure l'accès au paradis – un débat qui agita longtemps les savants musulmans. La suite du texte s'avère plus originale [1] :

> Au commencement de la création des esprits, le Prophète a accepté l'habit de pauvreté et l'a porté. La nuit du Voyage céleste, il a aussi accepté que « la pauvreté est ma fierté ». C'est un signe de Dieu. Après la création de l'homme, une partie de l'habit de pauvreté fut transmis à Adam, c'était le bonnet. Un deuxième fut transmis à Noé, un troisième à Abraham, un quatrième au Prophète. Après lui, l'habit fut transmis aux Quatre Califes et à beaucoup de grands mystiques qui le revêtirent – comme Hasan Basrî [2], Habîb 'Ajamî [3], Shaykh Ma'rûf Karkhî [4], Shaykh Junayd Baghdâdî [5], Buhlûl Dânâ [6], Shaykh Sa'dî Shîrâzî [7] et Mawlânâ Jâmî [8]. Ils ont tous porté l'habit de pauvreté. Le bonnet d'Adam est le bonnet du commandement. Il a quatre plis. Le deuxième bonnet est appelé bonnet de la vision, il revint à Noé. Il a aussi quatre plis. Le troisième bonnet est le bonnet de la générosité. Il revint à Abraham. Il a aussi quatre plis. Le quatrième bonnet est le bonnet du don. Il a aussi quatre plis. Il appartient au Prophète.

Fidèle à son style argumentaire, maniant les niveaux matériels et spirituels, Nidâ'î introduit la notion d'habit

---

1. Ms *Risâla*, fol. 14a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 39-40 (76-77).

2. Théologien et mystique (624-728) que les confréries soufies considèrent comme leur fondateur. Certains, comme Hujwîrî, prétendent qu'il portait l'habit de laine *(sûf)* des ascètes.

3. Mystique originaire du Fârs (m. 737) disciple de Hasan Basrî.

4. Célèbre mystique bagdadien (m. 815).

5. Mystique bagdadien (m. 910) célèbre, notamment, pour son enseignement recueilli par ses disciples.

6. Dit « le sage fou », saint énigmatique du VIII[e] siècle (mentionné à propos de Mashrab) connu aussi sous le nom de Buhlûl al-Majnûn, représentant la folie mystique.

7. Célèbre poète persan du XIII[e] siècle.

8. Poète et soufi naqshbandî d'Asie centrale (1414-1492).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE229 (P01 ,NOIR)

de pauvreté *(libâs-i faqr)*, un objet concret et en même temps symbolique composé de deux parties, le bonnet *(kulâh)* et le manteau *(khirqa)*. Lors de la Création, Dieu a décerné aux premiers prophètes un bonnet du pauvre doté d'une vertu propre. Quant au manteau, il ne fut accordé qu'à Muhammad – nous allons le voir en détail dans la prochaine citation – à la suite duquel, l'habit de pauvreté complet, bonnet et manteau, fut confié aux successeurs du Prophète (Califes et grands mystiques) c'est-à-dire aux seuls musulmans [1] :

> Dans le manteau, il y a deux parties : le manteau matériel et le manteau spirituel. Chacun est apparu au cours de la vie du Prophète, ainsi tout le monde les connaît.
>
> Le manteau matériel a été confié au Prophète par l'ange Gabriel. Tout le monde le connaît.
>
> Le manteau spirituel est de quatre sortes :
>
> Premier manteau : ce sont la repentance et la volonté qui reviennent au maître parfait lorsque se manifeste la capacité d'être un maître.
>
> Second manteau : c'est la lutte contre l'ego dans le cheminement spirituel pour passer de la condition humaine à la condition angélique.
>
> Troisième manteau : c'est la sainteté quand la parole devient état spirituel et quand le but du chemin spirituel est atteint.
>
> Quatrième manteau : c'est la direction spirituelle. Après que le disciple a atteint la perfection, son maître lui a donné son propre habit et a dit : « Ta décision est ma décision, parmi les chercheurs de Dieu, sois le chef de tous, ne refuse pas tes conseils aux chercheurs de Dieu, reste toujours avec les pauvres et les derviches, observe la Loi, sans cesse remémore-toi Dieu, vis continuellement dans la paix et la bonté de Dieu. »

Là encore, le manteau du pauvre est concret et symbolique. Il contient les deux dimensions. On peut interpréter

1. Ms *Risâla*, fol. 14b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 40 (77).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE230 (P01 ,NOIR)

les quatre sortes de *khirqa* spirituel comme quatre niveaux de valeur spirituelle sur l'échelle du charisme. Quatre niveaux que le soufi atteint progressivement au cours de son initiation. Muni du bonnet offert par Dieu et du manteau offert par l'ange Gabriel lors de son voyage céleste *(mi'râj)*, Muhammad est le premier pauvre mystique, c'est-à-dire, peut-être, selon Nidâ'î, le premier soufi… qalandar [1] :

> Le Prophète a porté le bonnet comme le manteau. La nuit, il était dans la dévotion d'Allah. Il avait trois habits : l'habit de la guerre, l'habit des cinq prières, l'habit de la nuit. Il portait chaque habit selon son heure. Ainsi il portait l'habit de la nuit et pratiquait les dévotions. Cela se transmit du Prophète à ses nobles compagnons : Abû Bakr Siddîq, 'Umar, 'Uthmân, 'Alî [2] ; puis Shaykh Hasan Basrî, Shaykh Ma'rûf Karkhî, Shaykh Junayd Baghdâdî, Shaykh 'Abd al-Qâdir Gîlânî [3], Sultân Bâyazîd Bistâmî, Shaykh Abû al-Hasan Kharaqânî [4], Khwâja Yûsuf Hamadânî [5], Shaykh 'Abd al-Khâliq Ghijduwânî [6], Shâh Naqshband Bukhârî ; puis Mawlânâ Ya'qûb Charkhî [7], Khwâja Ahrâr. Le manteau matériel et spirituel est apparu au cours de la vie de Khwâja Ahrâr. Puis il fut transmis à Mawlânâ Muhammad Qâzî, Khwâja Ahmad Kâsânî, connu sous le nom de Grand Maître. Il porta fermement le manteau matériel et spirituel. Il eut quatre épouses, douze garçons et soixante-douze califes parfaits. Les disciples de ces derniers enseignèrent la pauvreté, ils étaient Gens de la Sunna et de la Communauté, ils appliquaient la pauvreté selon Muhammad. Puis la filiation physique et spirituelle *[nisbat-i sûriyya wa*

1. Ms *Risâla*, fol. 14b-16a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 41-44 (77-79).
2. C'est-à-dire les Quatre Califes.
3. Né en 1077 et mort en 1166, fondateur de la grande confrérie Qâdiriyya.
4. Célèbre saint soufi d'origine persane (963-1033).
5. Maître naqshbandî d'Asie centrale mort en 1140.
6. Maître naqshbandî d'Asie centrale mort en 1179 ou 1220.
7. Maître naqshbandî d'Asie centrale mort en 1447.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE231 (P01 ,NOIR)

ma'nawiyya] revint à Sayyid Muhammad Amîn-i Dahbîdî [1] qui était le fils aîné d'Ahmad Kâsânî. Puis elle fut transmise à Khwâja Yûsuf Kâshgharî, puis à Khwâja Hidâyat Allâh Kâshgharî [2], puis Mawlânâ Azhâr Kâshgharî, Darwîsh 'Abd Allâh. Le manteau matériel qui avait été transmis à Ahmad Kâsânî revint à Mawlânâ Khurd Tâshkandî [3], puis à Mullâ Âka Shibûrghânî, puis Khwâja Pâyanda-yi Aqsî [4], Sûfî Juwayn Ghijduwânî, Shaykh Darwîsh [5], enfin Bâbâ Qûl Mazîd. Ce manteau lui a aussi été transmis à partir de Shaykh 'Abd al-Qâdir Gîlânî par l'intermédiaire de Marjân Muhammad Qalandar Khwârizmî. Bâbâ Qûl Mazîd eut deux califes. Le plus grand était Bâbâ Hâjjî 'Abd al-Rahîm 'Âqibat bi-Khayr. Le second était Bâbâ Shâh Sa'îd Palangpûsh. Celui-ci eut trois califes : Bâbâ Shâh Musâfir, Bâbâ Shâh Qalandarjî, Bâbâ Shâh Mahmûdjî [6]. Ce dernier est aujourd'hui chef de confrérie en Inde, il a atteint le degré de la direction spirituelle. Bâbâ Hâjjî 'Abd al-Rahîm 'Âqibat bi-Khayr a eu de nombreux califes : Khalîfa Shâh Nâzir, Khalîfa Shâh Manzûr, Bâbâ Hâjjî Mansûr, Bâbâ Hâjjî Mazârî, Bâbâ Hâjjî Safâ'î Samarqandî, Bâbâ Mullâ Imân Balkhî. Chacun était parfait. Bâbâ Mullâ Imân Balkhî était encore vivant lorsqu'il me donna un bonnet et un manteau. Après sa mort, me furent transmis un bâton et un bol. Les qualités physiques et spirituelles du maître spirituel m'ont été transmises. Mais même si je prie Dieu pendant cent ans, je

1. Mort en 1597, inhumé à Dahbîd, non loin de Samarcande.

2. C'est-à-dire Âfâq Khwâja.

3. Un fils et successeur d'Ahmad Kâsânî, mort à Balkh en 1569-1570.

4. Probablement Mawlânâ Pâyanda Akhsiketî, shaykh naqshbandî du Farghâna, mort vers 1601, selon les *Malfûzât-i Naqshbandiyya* (Les Dits de la Naqshbandiyya). J'utilise la traduction de Simon DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, New Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 52.

5. Ces deux derniers noms pourraient n'être qu'un seul, celui de Shaykh Darwîsh 'Azîzân Ghijduwânî, disciple de Mawlânâ Pâyanda Akhsiketî, mentionné dans S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 52.

6. Né vers 1690, successeur de Bâbâ Musâfir et auteur des *Malfûzât-i Naqshbandiyya*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE232 (P01 ,NOIR)

n'égalerai pas ces qualités. Dieu soit loué, on m'a fait porter la robe de cette confrérie et on m'a donné la joie. Amen.

Ce développement compliqué est crucial puisqu'il nous donne la clé « sociologique » de la synthèse naqshbandî qalandarî élaborée par Nidâ'î. En résumé, l'habit de pauvreté du Prophète s'est transmis jusqu'à Khwâja Ahrâr qui a ensuite remis le manteau seul à une lignée de maîtres jusqu'à Ahmad Kâsânî. Ce dernier confia le seul manteau matériel à l'un de ses fils qui le laissa à une lignée de maîtres jusqu'à Bâbâ Qûl Mazîd qui a également reçu le manteau (spirituel ?) d'une autre ascendance, celle de 'Abd al-Qâdir Gîlânî, c'est-à-dire la lignée Qâdiriyya. Puis une lignée de maîtres issue de Bâbâ Qûl Mazîd, celle de son successeur Bâbâ Hâjjî 'Abd al-Rahîm, fit don à Nidâ'î d'un manteau, d'un bonnet, d'un bâton et d'un bol. Ces quatre objets sont les éléments mêmes de l'attirail du qalandar ; ils désignent clairement notre auteur comme un mendiant et un vagabond mystique. Cet épilogue en forme de pedigree conclut un récit ésotérique – le symbole de l'habit – qui glisse tout au long du paragraphe vers la transmission de reliques et le don initiatique d'objets rituels. Ce n'est donc pas la cohérence, d'ailleurs improbable, du récit qui importe, mais sa pertinence historique, en particulier la personnalité de ses acteurs.

On y retrouve les grands noms de la Naqshbandiyya centrasiatique (Ahrâr, Kâsânî) ainsi que les Khwâja du Turkestan oriental (Yûsuf, Âfâq). Mais on y découvre aussi des saints qalandar du XVII[e] siècle. Si Qalandar Khwârizmî reste un protagoniste obscur, Bâbâ Qûl Mazîd est en revanche relativement bien connu. Originaire de Ghijduwân près de Boukhara, il fut détenteur de deux filiations soufies, naqshbandî d'une part et qâdirî qalandarî de l'autre [1]. Il appliquait les principes du mala-

1. S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 54. Les *Malfûzât* présentent la chaîne de transmission *(silsila)* qui relie Gîlânî à

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE233 (P01 ,NOIR)

matisme (la voie du blâme), recourant à des formules énigmatiques et se comportant de manière incohérente aux yeux des bien-pensants [1]. Enfin, il fut le père spirituel *(pîr)* de plusieurs personnages éminents, dont Bâbâ Hâjjî 'Abd al-Rahîm 'Âqibat bi-Khayr. Ce dernier était originaire de Balkh. Il y avait établi un « monastère » *(takiyya)* et avait gagné la réputation d'un maître de pauvreté mystique [2]. Ses califes ne sont pas tous connus. Retenons que Khalîfa Shâh Nâzir, natif de Samarcande, partit vers 1683-1684 en Inde, dans le Deccan. Il fut à la tête de groupes de qalandar et dirigea un *khânaqâh* jusqu'en 1710 probablement [3]. Le nom de Shâh Manzûr a également retenu les hagiographes car, comme Shâh Nâzîr, il se rendit en Inde en 1683 et séjourna à Fardapur non loin d'Awrangabad dans le Deccan [4]. Le cas de Bâbâ Mullâ Imân Balkhî est hélas ! plus délicat puisque nous ne disposons pas d'information sur lui, sinon qu'il fut le maître de Nidâ'î. Toutefois, il apparaît nettement que ce dernier vient d'un milieu naqshbandî qalandarî centrasiatique dont l'extension est indienne. C'est tout un monde, tout un réseau de derviches vagabonds qui s'ouvrent à travers ces lignes et ces noms.

Les deux représentants de Hâjjî 'Abd al-Rahîm qui viennent d'être évoqués, Shâh Nazîr et Shâh Manzûr, suivirent en Inde cet autre maître mentionné dans notre texte, Bâbâ Shâh Sa'îd Palangpûsh, second calife de Bâbâ Qûl Mazîd. Une personnalité tout à fait intéressante puisqu'elle renvoie à des groupes qalandar de l'Inde. Sans reprendre ici sa biographie [5], rappelons quelques faits : il naquit à Ghijduwân vers 1612, voyagea pendant plusieurs

---

Bâbâ Qûl. Les chaînons, c'est-à-dire les maîtres se succédant, sont tous qalandarî.

1. S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 40-41.
2. S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 54-56.
3. S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 225-227.
4. S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 69.
5. Les *Malfûzât* traduits par Simon Digby détaillent la vie et les pratiques de Bâbâ Palangpûsh et de Bâbâ Musâfir.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE234 (P01 ,NOIR)

années à Tashkent, à Mashhad en Iran, jusque dans le Hedjaz, puis à Balkh, Kaboul, au Cachemire, enfin en Inde où il s'installa en 1683. Il y resta jusqu'à sa mort en 1699. Lorsqu'il voyage, lorsqu'il s'affuble d'une peau de léopard (d'où son surnom *palang-pûsh* « vêtu de léopard »), quand il lutte contre les Djoungars lamaïstes, quand il prône la pauvreté et distribue les dons aux indigents, sa vie rappelle celle des mystiques qalandar d'Asie centrale, les Mashrab, Zalîlî et Nidâ'î, même si on ne saurait le compter comme un des leurs.

Ses disciples, en revanche, se situent bien au croisement de la Naqshbandiyya et de la Qalandariyya : Bâbâ Musâfir (environ 1635-1715), s'il voyageait peu (essentiellement au Hedjaz, au Bengale, en Orissa et bien sûr dans le Deccan), s'il rejetait l'usage de la drogue et même du tabac, fit vœu de célibat et dirigea une *takiyya* à Awrangabad. Il défendait lui aussi le principe de la pauvreté sainte au nom du même *hadîth* : « La Pauvreté est ma fierté [1]. » Bâbâ Shâh Qalandarjî (environ 1672-1730) est

1. Il énonça des règles de pauvreté, citées dans S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 100-101 : « Souvent, lorsque Bâbâ Musâfir avait une conversation avec ses compagnons, il disait ceci au sujet de la pauvreté *(faqr)* : *faqr* a trois lettres, "f" signifie le jeûne *(fâqa)*, "q" l'abstinence *(qanâ'at)* et "r" les exercices spirituels *(riyâzat)*. Celui qui cultive ces trois qualités réalise le mot pauvreté *(faqr)*. Le mot pauvre *(faqîr)* s'applique à celui qui cultive ces trois qualités en lui, comme le Prophète l'a dit […]. Il avait aussi l'habitude de dire : un pauvre possède une gorge *(halqa)* et une pelisse *(dalaqa)*. À chaque fois que quelque chose passe dans sa gorge, son appétit est calme ; et quand il revêt un manteau qui a été bien confectionné, son esprit est concentré de sorte qu'il ne reste aucune cause de distraction. Lorsqu'un derviche est sans distraction, il devient un saint. Enfin, Bâbâ Musâfir a dit : mendier pour son propre appétit est absolument défendu. Toutes les autorités sont d'accord sur le principe que le derviche ne devrait demander l'aumône que lorsque trois ou quatre jours de jeûne ont passé et qu'il est gêné dans sa pratique spirituelle. Alors il doit quitter sa place et frapper à trois ou sept portes. Si Dieu permet qu'il reçoive quelque chose, il doit rentrer chez lui. Il doit rentrer même s'il n'obtient rien, et doit s'asseoir durant trois jours encore, avec le pied de la patience courbé sous la tunique de l'absti-

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE235 (P01 ,NOIR)

une autre figure fascinante [1]. Disciple de Palangpûsh puis de Musâfir, il était originaire de Kunduz, dans le nord de l'Afghanistan actuel. L'hagiographie rapporte qu'à la suite d'une crise mystique à l'âge de douze ans, il rejoignit un groupe de derviches errants qui l'emmenèrent auprès de Palangpûsh. Ils se rendirent à Kaboul où ils restèrent six mois à mendier et à exécuter leurs rituels. Parvenu en Inde, Bâbâ Shâh demeura quelque temps à Lahore en compagnie d'une centaine de vagabonds. Il séjourna ensuite à Multan et à Delhi dans des *takiyya* qalandarî, et parvint enfin à Awrangabad où il fut admis chez Bâbâ Palangpûsh vers 1685. Le jeune fou de Dieu – comme l'appelait son nouveau maître – composa un recueil de poèmes mystiques tout en servant fidèlement Palangpûsh puis Musâfir entre 1715 et 1725. Il mourut assassiné à Hyderabad par le mari d'une femme qu'il avait sauvée de la violence conjugale.

Voilà en quelques mots la vie de ces naqshbandî qalandar d'Asie centrale et d'Inde au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Après avoir évoqué la transmission des manteaux parmi eux, Nidâ'î ajoute quelques détails concernant le bonnet de pauvreté [2] :

> Le bonnet du don, qui est celui du Prophète, est fait de quatre plis et sept degrés. Les quatre plis sont les suivants.
>
> Premier pli : c'est le renoncement au monde, car selon le *hadîth* « renoncer au monde est la plus importante des dévotions ».
>
> Second pli : c'est le renoncement à l'ego, qui est un voile grossier entre Dieu et son serviteur.
>
> Troisième pli : c'est le renoncement au paradis, car le mystique visionnaire n'a que faire du paradis !

---

nence. » Bâbâ Musâfir revient plusieurs fois sur ce sujet apparemment sensible, voir S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 179-180.

1. Je résume la section qui lui est consacrée dans S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 194-208.

2. Ms *Risâla*, fol. 16a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 44-45 (79-80).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE236 (P01 ,NOIR)

Quatrième pli : c'est le renoncement à l'existence, car ces quatre murs ne sont que néant.

Les sept degrés sont les suivants. Le premier c'est l'amour ; le second c'est la pauvreté car « la pauvreté rapproche le novice de Dieu » ; le troisième c'est le cheminement, c'est-à-dire le fait de cheminer sur la voie de la Vérité ; le quatrième c'est l'abondance, c'est-à-dire le fait de cultiver les qualités de la nature humaine ; le cinquième c'est le parfum, car « un parfum s'échappe des jardins de la manifestation de Dieu » ; le sixième c'est la solitude *[wahdat]* car la retraite et l'isolement spirituels consistent, pour le derviche, à s'éloigner des gens négligents ; le septième c'est la quiétude, car « la paix est dans la paix », c'est-à-dire que le stade où on est conscient de la présence de Dieu est celui où on reste ferme, duquel, alors dépourvu de besoin, on ne bouge plus.

La symbolique du bonnet de derviche se décline selon deux motifs – le renoncement et la pratique spirituelle – tous deux issus, selon le traité, du bonnet primordial du Prophète. Mais à nouveau, Nidâ'î mêle traitement ésotérique et description rituelle [1] :

Chercheurs sincères, sachez que dans la voie des Khwâjagân, au moment du port du bonnet, on dit cette belle formule : « Il n'y a de Dieu sinon Dieu et Muhammad est son Prophète. » C'est la formule la plus importante, la formule de l'Unité de Dieu. La plus importante des voies est la voie des Khwâjagân – « le sommet du sommet ». Au moment de porter le manteau, on dit : « Un secours venant de Dieu et une prompte victoire. Fais-en l'annonce aux croyants. » (Coran 61:13)

Le bonnet d'Adam a été transmis à Seth, puis à Idrîs. Il les a rejoints au paradis. Le bonnet de Noé a disparu dans le déluge. Le bonnet d'Abraham a été transmis à Isaac, puis à Jacob, puis à Joseph, à Jéthro, à Moïse, et à Jésus. Comme il a voyagé dans le ciel, le bonnet aussi a voyagé dans le ciel.

1. Ms *Risâla*, fol. 16b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 45-46 (80-81).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE237 (P01 ,NOIR)

Au moment de mourir, le bonnet du Prophète a été transmis à Abû Bakr Siddîq.

Bâbâ Hâjjî 'Abd al-Rahîm 'Âqibat bi-Khayr a donné l'explication détaillée de ce récit dans son traité [1]. Tous ceux qui veulent des détails doivent regarder ce texte. Je n'ai fait ici que résumer car la condition du pauvre, ainsi que le récit du manteau matériel et spirituel sont expliqués dans les premières pages. Je n'ai eu pour ambition que de rappeler une particule de ce soleil, une goutte de cet océan d'explication.

Le premier paragraphe fait référence à une partie de la cérémonie de réception dans la Naqshbandiyya centrasiatique : prise du bonnet et déclaration de la profession de foi ; port du manteau accompagné d'un verset coranique. Le second paragraphe revient brièvement sur le thème ésotérique de la transmission du bonnet. Alors que le *kulâh* des autres prophètes a disparu de la surface de la terre, celui de Muhammad a été confié à Abû Bakr. Selon Hamid Algar, ce récit symboliserait l'abrogation des religions préislamiques et la pérennité de l'islam ; la mention d'Abû Bakr signalant la légitimation sunnite de son califat et de sa descendance spirituelle naqshbandî [2]. Enfin le troisième paragraphe confirme à quel point Nidâ'î est familier de la littérature comme de la société naqshbandî qalandarî de l'Inde. Objets, symboles et acteurs identifiés, le traité s'attarde de nouveau sur la notion de pauvreté en tant que telle [3] :

L'être pauvre ne connaît de monde qu'effacé *[bîrangî]*car son feu amoureux a consumé tout lien, visible ou invisible, avec le monde. Les qualités de la pauvreté sont sans répit car il n'y a pas de repos en dehors de Dieu. Les actions de la

1. Information confirmée dans S. DIGBY, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, p. 54.

2. H. ALGAR, « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidāī », p. 3.

3. Ms *Risâla*, fol. 16b-17a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 46 (81-82).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE238 (P01 ,NOIR)

pauvreté sont la destruction passionnée et la construction désintéressée. Le signe de la pauvreté c'est l'extase, lorsque les lumières de la manifestation divine font tout se dissiper et tout disparaître.

Poème

Pauvreté est le plus grand des noms
Dans la pauvreté tout est occulte

Si tu cherches les secrets des deux mondes
Consume-toi dans le feu de la pauvreté

Ce jeu de l'amour et de la pauvreté
Est plein de douleur pour le corps sans cœur

La joie est dans la pauvreté sans but
La joie est aussi dans la douleur d'amour

Si tu cherches le visage de l'amour
Porte l'habit du pauvre comme Adham

Celui qui prend connaissance de la pauvreté
Comprend que le remède est dans la souffrance

Dans ta pauvreté tu ignores les joies
Dans l'océan de pauvreté il n'y a que larmes

Pour le qalandar, la pauvreté s'identifie à l'amour extatique et doit, par conséquent, s'entendre dans le sens le plus ultime. Le pauvre en Dieu, pour l'Un, se déprend des multiples du monde, n'espère de l'être que son désastre et n'envisage son salut que dans le supplice. La pauvreté selon Nidâ'î nomme ici une mystique soufie de l'excès vouée à repousser sans cesse les limites de ses principes, comme si chez un même impétrant le qalandar fou refoulait le naqshbandî austère au plus haut terme de son enseignement. La scène en feu de ce drame biographique, nous le verrons, est un organe d'élection – le cœur. En prélude, l'appauvrissement clamé des plus pieux redéfinit la spiritualité [1] :

1. Ms *Risâla*, fol. 17a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 47-48 (82-83).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE239 (P01 ,NOIR)

Le soufisme a pour qualité la pauvreté. La pauvreté est pareille au soufisme. La pauvreté est la vérité même de la sainteté car elle est la marque de tous les saints et les pieux. Mais la pauvreté ne se réduit pas à une qualité. Dans la pauvreté il y a l'innommable *[gumnâmî]*, comme il y a dans le néant le néant, dans le rien le rien. Jusqu'à ce que l'on parvienne au monde de l'éternité, on ne cesse d'écrire à son sujet.

Poème

Le derviche s'adonne à la pauvreté et à l'abstinence
S'il est un nom du derviche c'est « sultan du monde »

Derviches, être derviche n'est pas chose facile.

Le derviche est celui qui n'a pas de nom
Chaque nuit il est celui qui n'a pas de demeure
S'il se consume cent ans dans la pauvreté
Il est celui qui ne bout pas d'avidité et reste cru

La nourriture du derviche, c'est le vin amoureux. Son vêtement, c'est la pauvreté. Sa demeure, c'est la mosquée. L'ami du derviche, c'est le Coran. La langue du derviche, c'est la répétition du nom de Dieu. Le cœur du derviche, c'est la maison de Dieu.

Quatrain

Sur le chemin de Dieu il y a deux Ka'ba où séjourner
L'une est la Ka'ba de terre, l'autre la Ka'ba de cœur
Sois capable de faire le pèlerinage aux cœurs
Mieux vaut un seul cœur que mille Ka'ba

La pauvreté sainte nomme toute la mystique dans une sorte d'apophatisme existentiel. Cet évitement systématique du nom, dans l'attente d'une réponse à l'appel du soufi, traverse la vie spirituelle à chacune de ses étapes et de ses espérances. La culture écrite du Naqshbandî, caution d'un legs spéculatif sur plusieurs siècles de texte, est ainsi conviée aux marges de son exercice : le récit

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE240 (P01 ,NOIR)

sauvage et intempestif d'une errance de qalandar. Mais jamais l'aventure personnelle des uns et des autres, aux surnoms de Buveur, Vil ou Bruyant, n'abolira l'anonymat de son sujet. Car l'identité crue qu'elle met en scène se résigne aux seuls mots de la mystique. Le vin, le pauvre, la mosquée, le Coran, la psalmodie, la Ka'ba et le cœur résument les événements. À ceci près que, toujours en excès, derrière les mots, le cœur du mendiant déborde [1] :

Le cœur du derviche est continuellement dans le souvenir de Dieu, sans répit ni repos.

Quatrain

Si on met une fleur dans ton cœur, sois fleur
Si le rossignol est agité, sois rossignol
Tu es partie, Dieu est tout, si quelque jour
Tu penses le tout, tu seras totalité

Le cœur, bien qu'il ait la forme d'une pomme de pin, a pour essence la pensée et l'imagination. La fin de l'homme, c'est la pensée.

Quatrain

Si tu cherches la pierre précieuse tu seras pierre
Si tu t'imprègnes du parfum d'une âme tu seras cette âme
Entends de moi, en substance, le *hadîth* absolu
Quelque chose que tu cherches, tu seras chose

Le cœur est pensée et imagination. Dans le cœur du derviche, il n'y a rien que Dieu. Khwâja 'Abd Allâh Ansârî [2] a recommandé : « Le dervichisme est comme une terre épandue et mêlée d'eau, ni la plante ne s'y blesse, ni le pied ne s'y salit. »

1. Ms *Risâla*, fol. 17a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 48-49 (83-84).
2. Célèbre mystique de Hirât (1006-1089), auteur de nombreux traités de soufisme. On lui attribue une *Risâla-yi Qalandarnâma*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE241 (P01 ,NOIR)

La voie excessive – pour parler comme Stanislas Breton [1] – de la Naqshbandiyya Qalandariyya condamne la science du cœur subtil à tout penser, c'est-à-dire à ne rien comprendre. Ou davantage, à saisir le rien. N'éprouvant que la copule, le verbe du cœur efface son sujet devant l'indécision du prédicat qui crie à la totalité. Ce pourrait être une façon de décrire tant bien que mal l'expérience mystique, lorsque tout se dérobe sous les pas du pèlerin. Mais Nidâ'î prévient. La voie est exigeante, elle ne doit pas être perçue comme une spiritualité lâche où tout serait permis. Son excès est de rigueur autant que d'effusion. Et de dresser une liste de vingt et une fautes *(ghalat)* [2] :

– S'idolâtrer soi-même, c'est-à-dire ne pas croire à la mystique et s'imaginer pouvoir être maître de soi.

– Ignorer la science de la sharia, fuir ses difficultés, ne pas entendre les docteurs de la Loi.

– Croire que l'on peut se passer des règles de la Sunna, de la sharia et de la voie soufie.

– Négliger par paresse les actes de dévotion, les préceptes religieux et les recommandations des maîtres spirituels.

– Ne pas distinguer le licite et l'illicite.

– N'agir que pour soi et non devant Dieu.

– Mépriser à la fois la science religieuse et ses savants sous prétexte qu'ils entraveraient l'accès prétendument sensible et spontané au divin.

– Consommer de l'alcool, du hachich, de l'opium et autres drogues en s'imaginant qu'ils ont des vertus spirituelles.

– Ne pas accomplir les cinq piliers de l'islam.

– Ne pas exécuter l'ensemble des ablutions.

– Lancer des calomnies, des médisances, dire des frivolités et faire des plaisanteries.

1. À propos de Jean-Joseph Surin (XVII[e] siècle) dans Stanislas BRETON, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, ch. 1.

2. Ms *Risâla*, fol. 19b-23a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 54-62 (90-97).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE242 (P01 ,NOIR)

– Considérer que l'auteur de tous ses actes est Dieu et dégager toute responsabilité personnelle.
– Croire que tout est Dieu, adhérer au panthéisme.
– Prendre des fantasmagories diaboliques pour des illuminations divines.
– Soutenir que les saints sont supérieurs aux prophètes.
– Prétendre que l'on peut contempler Dieu.
– Prétendre que l'on peut contempler la lumière divine.
– Croire que le riche est supérieur au derviche, et l'opulence supérieure à la pauvreté.
– Estimer que gagner sa vie est supérieur à l'abandon en Dieu.
– Se considérer comme hors du monde.
– Pratiquer, par ignorance, des austérités qui rendent faible.

Voie excessive contre voie permissive, Qalandariyya rigoureuse contre Qalandariyya anarchique, la folie est une discipline, rappelle en substance Nidâ'î qui clôt de cette manière son exposé théorique, écartant tout soupçon de déviance. Cependant, dès après cette liste intimidante, et entre les mots de la mystique mis en traité, le récit de voyage du mendiant, à son tour, déborde.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE243 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE244 (P01 ,NOIR)

Le voyage

Il faut compter que la vie de ‘Abd Allâh Nidâ’î fut aux trois quarts vagabonde ; retenir aussi que son voyage fut sans retour. C’est lui qui donne un sens final aux chapitres précédents. Partant, le récit de pèlerinage, ou la biographie d’exilé, achève le traité en récapitulant ses spéculations initiales. Il débute donc naturellement par une longue interrogation aux allures de perdition [1] :

D’où, vers où as-tu voyagé ?
Quarante ou cinquante ans tu es parti
Des années des mois tu as pérégriné
Tes mots tes paroles furent éloquentes
Démuni de tout tu t’es caché de toi
Tu étais vagabond dans le monde
Dis ce qu’il t’est arrivé
Dis ce que tu as vu
J’étais un des rossignols de la ville
Il y avait là-bas jardins pleins de fruits
J’étais parfois triste parfois réjoui
J’étais parfois raisonné parfois passionné
J’étais en route de jour en jour
Je me fuyais j’allais de porte en porte
J’étais un chasseur vif et éprouvé
Derrière le voile, la coupe à la main
La coupe de Jamshîd et le trône de Kaykâwus [2]

1. Ms *Risâla*, fol. 25a-b ; *Hakkyye Risâlesi*, p. 70-72 (104-105).
2. Jamshîd est un héros de l’islam, présenté dans le *Shâhnâme*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE245 (P01 ,NOIR)

J'étais dans un état d'envoûtement
C'était l'alchimie du bonheur éternel
Le rubis du royaume du temple
J'étais une mer furieuse parmi les vérités
J'étais le roi parmi les chercheurs de vérités
À l'est où se soleil se lève
Là est le joyau de la mine de vérités
Je suis devenu chasseur et captif de son piège
Je suis devenu son esclave volontaire
J'avais alors dix-sept ans

Comme Mashrab, comme Zalîlî, le poète adolescent subit l'épreuve d'une crise. En proie au questionnement de soi et du soi, il se sent proche de ces bandes soufies qui se rassemblent régulièrement dans la ville autour d'un homme charismatique. Il les rejoint et observe celui qui est en train de devenir son maître [1] :

Son regard était la source et l'aval
Il a dit : Un jour tu seras mon prisonnier
Tu quitteras tes proches
Tu as des mères et des frères
Tu as des parents et des sœurs
Que feras-tu des biens de ton père ?
Que feras-tu des objets, des vêtements, de l'or ?
J'ai dit : Maître, pour Allah
Je me dévouerai entièrement à cet Ami
Accepte que je sois ton serviteur
Accepte ma repentance de pécheur
Si tu acceptes, Dieu acceptera
Sur le chemin vers l'Ami la vie est longue
Il a dit : Dieu et le Prophète compatissent avec toi
Ton père c'est moi, ne sois pas triste
Sans cesse remémore Dieu
Rends grâce à la grâce divine

---

comme le quatrième roi du monde ; il est réputé posséder une coupe *(jâm-i jam)* remplie de l'élixir d'immortalité dans laquelle il pouvait observer l'univers. Kaykâwus est un autre personnage mythique du *Shâhnâme*, roi de Perse et compagnon de Rustâm.

1. Ms *Risâla*, fol. 25b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 72 (105).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE246 (P01 ,NOIR)

Le maître anonyme pousse Nidâ'î à tout quitter – famille, biens, identité – pour adopter le mode de vie qalandarî. Un maître errant pour père, une bure pour seul objet, un titre de pécheur pour nom. Cette rupture presque archétypale dans le soufisme trouve sa radicalité dans l'injonction au voyage de long cours. Ils partent [1] :

> Dans les voyages j'étais son compagnon
> J'étais toujours son compagnon de route
> Soudain le désir de voyager a saisi mon cœur
> Le désir de voyager sur mer et sur terre
> Je lui ai exposé les raisons de mon départ
> Il a dit : Pars avec un compagnon
> Combien de distance y a-t-il du début à la fin
> Sur le chemin de Muhammad ?
> Reste ferme pendant vingt ou trente ans
> Ne retire pas de ton dos le manteau de pauvreté
> À l'extérieur conforme-toi à la Loi
> À l'intérieur conforme-toi à la Voie
> Attends la descente de la miséricorde
> Attends la Vérité dans ton cœur et ton âme
> Partout tu trouveras des amis de Dieu
> Hâte-toi vers le Lieu saint
> Charge-toi de prières bienfaisantes
> Les gnostiques sont éparpillés, glane parmi eux
> Va, sois l'aide de Dieu et du Prophète
> Ne te lasse pas des dévotions à Dieu
> Le maître au cœur lumineux a pris ma main
> Barbe et sourcils s'allongeaient et blanchissaient
> Le dos droit se courbait comme un arc
> La flèche de félicité avait atteint sa cible

Seconde rupture plus propre aux qalandar, après un temps indéterminé Nidâ'î quitte son maître. Il veut poursuivre seul et plus loin ses pérégrinations. On perçoit chez le jeune homme comme une soif d'horizons que le vieux soufi tient à discipliner en lui rappelant les préceptes du

1. Ms *Risâla*, fol. 25b-26a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 72-74 (105-106).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE247 (P01 ,NOIR)

cheminement mystique – la pauvreté dans le respect de la Loi et l'exclusivité divine de la destination. Il lui indique, d'autre part, qu'il ne sera pas seul. Au contraire, il trouvera sur sa route, à chaque étape, une société d'amis de Dieu ainsi que leurs lieux de mémoire [1] :

Un moment il plongea dans la prière
Quoi qu'il en soit, il parla la langue de l'âme :
Va à Kâshghar car il y a là une mer furieuse
Parmi les anciens il y a une pierre
C'est là où habitent les maîtres de Samarcande
Là où habitent les lions de Balkh et Boukhara
Ensuite va chez le maître de Jâm le maître de Hirât [2]
Remémore la vie et la mort de tous
Dans tes prières, remémore chaque ancien
Il me donna une partie du livre de la science infuse
Nidâ'î, dis ce que tu cherches
Quoi qu'il y ait dans ton cœur ouvre la bouche
J'ai dit : Maître, accepte mes excuses
Pardonne les fautes que j'ai commises
Mon cœur et mon âme sont restés, je suis parti
Je me suis séparé de toutes les créatures
À pied sur les routes, les yeux en larmes de sang
Quel est ce trouble ? Le cœur et l'esprit stupéfaits
J'ai traversé montagnes, steppes et déserts
J'ai marché sur terre et mer
J'allais de ville en ville de rue en rue
Je suis allé partout pour voir
Les coupoles et les hauts minarets
Les rangées d'échoppes, un épicier était assis là
J'ai dit : Quelle est cette ville ? Qui est le gouverneur ?
Il dit : Tous sont partis, n'en reste que la trace
C'est la capitale du pays de Turkestan
Elle est bouillonnante comme l'Inde
Il n'y a pas de province pareille à Yârkand

1. Ms *Risâla*, fol. 26a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 74-76 (106-108).

2. C'est-à-dire Mawlânâ 'Abd al-Rahmân Jâmî (1414-1492), poète et savant mystique natif de Jâm, maître de la Naqshbandiyya, inhumé à Hirât.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE248 (P01 ,NOIR)

Il n'y a pas de limites au pouvoir des saints
Va là où les maîtres spirituels sont appelés rois
Le lieu que le peuple appelle « Sept Muhammad »
J'y suis allé, il y avait sept grandes tombes
Elles attiraient comme le soleil brillant
Assis en gardien de mausolée, le grand maître
M'a enjoint de tourner autour du tombeau, puis il m'a dit :
Nidâ'î, viens faire le pèlerinage
Bâtis ta propre école de religion

La première direction qui est indiquée à Nidâ'î est celle, toute proche, des hauts lieux de la Naqshbandiyya au Turkestan oriental, c'est-à-dire les mausolées des Khwâja en Kashgarie. Suit la mention de la sépulture sainte de Jâmî qui, en un sens, dessine l'orientation occidentale de la pérégrination à venir. Il est intéressant de noter qu'à la première étape, à Yârkand, le pèlerin semble comme suivre les pas de Zalîlî. Comme son précurseur, il est fasciné par la ville et rend une visite pieuse au *mazâr* des Sept Muhammad. Mais la capitale du royaume soufi des Khwâja n'est déjà plus ce qu'elle était. Elle est même dirigée durant quelques années, entre 1713 et 1720, par un régent mongol djoungar. Tandis que Nidâ'î reçoit au Lieu saint une révélation qui l'invite à fonder son école de religion, il laisse échapper un sentiment de regret, une nostalgie de la vie mystique du temps des Khwâja Âfâqî. Le récit de voyage reprend en prose [1] :

> De là, je suis parti pour Kâshghar. Après quelques jours, j'arrivai à Kâshghar. Je fis le pèlerinage sur le tombeau du saint maître. Je restai quelque temps parmi les dévots du Lieu saint. Or les états spirituels se multipliaient en moi. Il y avait là Mullâ Imân Balkhî qui était encore à peine vivant. Au cours de ce voyage immobile et bénéfique, j'étais dans un calme et une paix qu'aucun autre derviche n'avait connus. Je séjournai au mausolée du saint Hidâyat Allâh [Âfâq Khwâja], j'étais tantôt fou tantôt raisonné tantôt constant tantôt

1. Ms *Risâla*, fol. 26b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 76-77 (108-109).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE249 (P01 ,NOIR)

inconstant. Dans les environs de ce lieu saint reposaient soixante ou soixante-dix grands saints. D'autres, innombrables, croyants et croyantes, étaient aussi inhumés là. Que Dieu ait pitié d'eux.

Les maîtres buveurs de vin et les serveurs enivrés
Ont bu le vin de l'Alast dans l'éternité
Sur terre, je me suis retiré dans la compagnie des maîtres
Je me suis assis sur le banc pour assoiffés de Dieu
Les lumières de Son amour illuminaient chacun
Leur visage s'embrasait mais il les protégea
Le sultan de l'Amour était sans égal en ce temps
Tous ceux qui s'opposaient à lui finissaient par le supplier
Pauvre Nidâ'î, les marchands de vin sont tes sauveurs
Par la main du maître, ta coupe d'amour est pleine

À Kâshghar, le derviche errant séjourne au grand mausolée d'Âfâq Khwâja. Sa description rappelle à quel point l'aura sainte de la dynastie naqshbandî attire à elle les foules pieuses jusque dans la mort. On tient à vivre, à mourir et à affronter l'au-delà sous la protection des Khwâja intercesseurs. Les vers qui suivent chantent l'ivresse mystique sur un mode semblable à celui de Mashrab ou de Zalîlî, consignant sur le temps long la pérennité d'une réputation du lieu saint. Là-bas tu goûteras au vin de l'amour de Dieu, promettent nos visiteurs les uns après les autres. Enfin, notons que c'est là, parmi les groupes de soufis qui hantent les lieux, que Nidâ'î rencontre Mullâ Imân Balkhî, ce naqshbandî qalandarî, représentant de tout un milieu indo-centrasiatique. Cette coïncidence initiatique ne modifie pas le tropisme occidental du voyageur [1] :

De là, j'allai de ville en ville jusqu'à ce que je parvienne à Khujand. Je fis le pèlerinage de Shaykh Muslih al-Dîn

1. Ms *Risâla*, fol. 27a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 77-79 (109-110).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE250 (P01 ,NOIR)

Khujandî [1] et de Bâbâ Kamâl Khujandî [2]. Puis je parvins à Samarcande où je fis le pèlerinage auprès des saints maîtres : Shaykh Abû Mansûr Mâturîdî [3], Khwâja ʻUbayd Allâh Ahrâr et Makhdûm-i Aʻzam [Ahmad Kâsânî].

De là, je me rendis à Boukhara. Je fis le pèlerinage de Shaykh ʻAbd al-Khâliq Ghijduwânî, puis je fis le pèlerinage de Shâh Naqshband. Sur ces tombeaux pleins de grâces, je vis des savants, des gnostiques, des amants, des maîtres, venus en bande, en foule et en groupe pour rendre visite au maître. Certains étaient en prière, certains récitaient le Coran, d'autres restaient en contemplation. Tous vivaient une expérience religieuse.

De là, je partis pour Balkh. Un grand saint était enterré là-bas, je lui rendis une pieuse visite. Ensuite, je parvins au Khurâsân où se trouvaient des saints comme Khwâja ʻAbd Allâh Ansârî, Mawlânâ Saʻd al-Dîn Kâshgharî [4], Mawlânâ Jâmî, Zinda Fîl Ahmad-i Jâm [5], Shâh Qâsim-i Anwâr [6], Imâm

1. Ce maître aurait été un disciple de ʻAbd al-Qâdir Gîlânî selon un document cité par Th. ZARCONE, « La Qâdiriyya en Asie centrale et au Turkestan oriental », *Journal d'histoire du soufisme*, 1-2, 2000, p. 301-302. Il fut d'abord enterré au village d'Unchî puis sa dépouille fut transférée à Khujand à une date inconnue. Son hagiographie rapporte qu'il était descendant du Prophète et originaire de La Mecque. Pour plus de détails, voir Hamza KAMOL, *Mazorhoi shimoli Tojikiston* (Les Mausolées du Tadjikistan septentrional), Dushanbe, Akademiai Fanhoi Tojikiston, 2004, p. 84-87.

2. Grand poète mystique originaire de Khujand et mort à Tabriz en 1400-1401. À sa mort, le sultan de Khujand fit construire un mausolée symbolique sur la maison natale de Kamâl, selon H. KAMOL, *Mazorhoi shimoli Tojikiston*, p. 84. Sur son œuvre, on peut consulter A. A. M. SHABISTARI et A. RAJABZADA (éd.), *Kamal-i Khujandi Epoch and its Importance in the History of Central Asian Civilization*, trad. Iraj Bashiri, Dushanbe, Sefârat-i Jumhûrî-yi Islâmî-yi Îrân dar Dushanbe, 1996.

3. Théologien, exégète et juriste de l'école hanafite. Né peut-être en 853 et mort en 944 à Samarcande.

4. Maître naqshbandî d'Asie centrale mort en 1456 ou 1458.

5. Shaykh soufi (m. 1141), inhumé au village de Bûzajân rebaptisé Torbat-i Jâm (nord-est de l'Iran actuel).

6. Poète mystique (m. 1433-1434 à Khârjird, district de Jâm) très populaire parmi les cercles soufis au XV[e] siècle. Il fut néanmoins

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE251 (P01 ,NOIR)

'Alî Mûsâ Rizâ [1], Shaykh Fakhr al-Dîn 'Attâr, Sultân Bâyazîd Bistâmî. Je fis le pèlerinage sur leur tombeau.

Du Khurâsân je me rendis en Irak. Il y avait à Isfahân le tombeau de Sâ'ib [2], et à Shîrâz les mausolées de Khwâja Hâfiz et de Shaykh Sa'dî. J'arrivai à Bagdad. Je séjournai quelque temps au lieu saint illuminé de l'Imâm-i A'zam [3]. Chaque jour, je partais dans une direction et rendais une pieuse visite aux grands maîtres inhumés, comme Imâm Mûsâ Kâzim [4], Junayd Baghdâdî, Shaykh Ma'rûf Karkhî, Shaykh Shihâb al-Dîn Suhrawardî [5], Shaykh 'Abd al-Qâdir Gîlânî, Shaykh Shiblî et Mansûr Hallâj. Cette terre était une constellation de saints. De là, j'allai à Kirkouk, Mosoul et Halabja jusqu'en Syrie. Je restai quelque temps au service du Khalîfa Hâjjî Muhammad Balkhî [6].

Reconstituons l'itinéraire du qalandar, pays par pays, selon leur nom actuel : Turkestan oriental, Tadjikistan, Ouzbékistan, Afghanistan, Iran, Irak. Ce long périple vers l'ouest remonte le temps de l'islamisation de l'Orient dans un retour aux sources analogue, non pas identique, à celui de Zalîlî. Croisant les foules pérégrines, le pèlerin de Kâshghar privilégie les héros mystiques et intellectuels qui donnèrent naissance à l'islam spirituel d'Asie centrale. Pour elles comme pour lui, il s'agit de capter l'influx spirituel des saints pour, à travers eux, se rapprocher de Dieu. Quant au soufi, l'hommage pieux rendu aux fondateurs consiste enfin à dissoudre son identité dans l'altérité vivante de la mémoire religieuse, et à vivre la

---

suspecté de tendances hérétiques et même de complot contre le sultan de Hirât.

1. L'Imâm Rizâ (766-818).

2. Poète persan mort en 1676 qui séjourna plusieurs années en Inde.

3. C'est-à-dire Abû Hanîfa (699-765), fondateur de l'école juridique Hanafite.

4. Né en 745 et mort en 799.

5. Mystique persan (1155-1191), fondateur de la Philosophie illuminative *(hikmat al-ishrâq)*.

6. Personnage inconnu, peut-être, comme le suggère Hamid Algar, un membre de la lignée initiatique de Nidâ'î.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE252 (P01 ,NOIR)

remontée progressive dans le temps de la Révélation comme une ascension amante [1] :

> Ensuite, je fis une pieuse visite à Jérusalem. Je réalisai trois fois le *hajj*. Et durant trois ans, je fus employé à La Mecque. Je me rendis trois fois en pèlerinage au tombeau du Prophète.
>
> Ainsi je fus en voyage durant quarante-cinq ans, allant de ville en ville, de pays en pays, à la recherche des hommes de Dieu. Le but de ce récit n'est pas de faire mon propre éloge. Les chercheurs de Dieu savent que l'on ne parvient pas au but facilement. Il faut marcher avec courage.

> Tous ceux qui rendent l'âme, percés par l'amour
> Pas de doute, de la tête aux pieds ils sont bien vivants
> Seule l'enveloppe de la nacre a été brisée
> Le corps est détruit mais la perle subsiste
> L'homme dissous dans la pauvreté et le néant
> Devient lui-même sultan du monde spirituel
> Si quelqu'un passe de la pauvreté symbolique à l'amour
> Dans le monde proche de Dieu, il sera empli de foi
> Si le peuple se rend à la bibliothèque de l'amour
> À l'école proche de Dieu, il ne lira que le Coran
> Si quelqu'un trouve l'amour de l'essence divine
> Sur le chemin de Dieu, il sera l'amoureux le plus fasciné
> Si les faibles sont parfaits en amour
> Ils deviennent les puissants de l'amour
> Dieu fonds-moi dans l'amour pour toi
> Nidâ'î, raconte ce qu'il faut raconter

Jérusalem, seuil du voyage céleste du Prophète, puis La Mecque pendant trois ans, sur quarante-cinq années d'errance, telles sont les lieux et les comptes qui donnent la mesure de l'itinéraire de Nidâ'î. Son récit ne fournit hélas ! aucun détail sur ces régions ; il se contente de laisser entendre que, de Kâshghar à Médine, les routes de pèlerinages ne souffrent aucun obstacle, pas même en Iran safavide chiite [2]. Au sujet de Jérusalem et de La Mecque,

1. Ms *Risâla*, fol. 27b-28a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 79-80 (110-111).
2. Sur la présence naqshbandî en Iran safavide, voir H. ALGAR,

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE253 (P01 ,NOIR)

au-delà du cas de Nidâ'î, l'historien doit rappeler que, sous protection ottomane, elles accueilleront de plus en plus de pèlerins venus des quatre coins du monde musulman, en particulier des soufis naqshbandî et qalandarî partis de l'Inde ou de l'Asie centrale [1]. Notre auteur est l'un d'eux. Mais ce qui le distingue de la masse des *hâjjî*, c'est son texte dans la mesure où il met en pratique les principes de la Naqshbandiyya Qalandariyya énoncés à travers les onze règles et la notion de pauvreté. Sous sa plume, le retour aux sources de l'islam est une venue à Dieu et un départ définitif de soi, une fuite longue, toujours difficile, de sa terre, de ses origines, de tout ce qui forme et tente un ego. Le *hajj* du derviche errant promet une réconciliation dans l'arrachement. En passe de résoudre l'oscillation entre débordement amoureux et respect de la norme, le témoignage de Nidâ'î fait lui-même retour au premier livre, le Coran, au premier principe, la sharia, et au premier modèle, Muhammad [2] :

> Chercheurs de Dieu, par la formule « il n'y a de Dieu » tu bannis tout autre que Dieu ; il n'y a d'autre issue « que Dieu », la tente. Sois bien conscient, « que Muhammad est le Prophète de Dieu » car il est le gardien de la tente. Il n'est d'autre miroir, de plus parfait que lui, miroir de l'existence de Dieu, l'essence première. Tous les noms et les attributs de Dieu se trouvent dans le miroir de Muhammad. Si tu es un

---

« Naqshbandīs and Safavids. A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors », dans M. MAZZAOUI (éd.), *Safavid Iran and Her Neighbors*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2003, p. 7-48.

1. Voir deux études importantes : Th. ZARCONE, *Sufi Pilgrims from Central Asia and India at Jerusalem*, Kyoto, Center for Islamic Area Studies at Kyoto University, 2009 ; H. ALGAR, « Tarîq and Tariqah : Central Asian Naqshbandî and the Road to the Haramayn », dans A. PAPAS, Th. WELSFORD et Th. ZARCONE (éd.), *The Roads of Pilgrimages between Central Asia and the Hijaz* (à paraître).

2. Ms *Risâla*, fol. 28a-b ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 80-83 (111-114).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE254 (P01 ,NOIR)

chercheur de Dieu, regarde le miroir muhammadien et observe sa Loi.

Le roi des Arabes, la *qibla* des maîtres du salut
Le miroir des attributs, parvint à l'état de miroir de l'essence
Aux plus hauts degrés, il fut à la poursuite de Dieu
Sans cesse, il priait et saluait Dieu

Si tu as de l'Amour pour Dieu, pars à la recherche de l'Aimé. Comme il est dit : « Si vous aimez Dieu, suivez-moi pour que Dieu vous aime » (Coran 3:31). Telle est la preuve.

Eulogie

La gloire des deux mondes et du Barzakh [1], c'est Muhammad
Le porteur de miroir du Tout-Puissant, c'est Muhammad
Il est, en ce monde, le serveur de la coupe du vin amoureux
Au jour de la résurrection, le serveur éminent, c'est Muhammad
La création du monde n'est due qu'à l'existence de Dieu
Mais le verset « Sois ! » est d'abord le sceau de Muhammad
Au jour de la Résurrection, Dieu se manifestera
Mais celui qui a le privilège de l'intercession, c'est Muhammad
Tous les guides et prophètes restèrent silencieux
Mais celui qui se leva, parla au pied du Trône divin, c'est Muhammad
Sous l'ombre protectrice de son étendard
Celui qui ramena le calme pour tous, c'est Muhammad
Nidâ'î, la contamination des péchés chez les pécheurs
Celui qui l'a lavée comme la mer, c'est Muhammad
Les secrets des deux mondes ont été établis pour lui
Avec le secret de Dieu, l'interlocuteur du « Révélé », c'est Muhammad
Lors de l'ascension de Jérusalem au Trône céleste
Le voyageur que Dieu « a fait voyager », c'est Muhammad

Les esprits des prophètes et des anges ont été mis en rang
Gabriel a pris les rênes, mais le maître, c'est Muhammad
La lumière des théophanies a tout recouvert

1. Dans l'eschatologie musulmane, le *barzakh* correspond à l'état intermédiaire de l'âme après la mort, dans l'attente de la Résurrection.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE255 (P01 ,NOIR)

Gabriel resta derrière, celui qui tomba amoureux, c'est Muhammad
Ce qu'il advint entre l'amoureux et l'aimé
Sous le voile il « s'approcha et resta suspendu », c'est Muhammad
Car Dieu lui a permis de pratiquer la grande intercession
Il demeure dans les huit paradis, c'est Muhammad
Parmi les plus éminents, tous restèrent sur terre
Auprès de Dieu, le plus vénéré, c'est Muhammad
Des milliers d'années avant la création de ce monde
Dans le mélange éternel, le purifié c'est Muhammad
Dans les deux mondes, la pitié de Dieu a été instituée
Celui qui donne la lumière dans l'obscurité du péché, c'est Muhammad
Les cheveux blancs et les visages noirs, on demande pardon
Celui qui, face à Dieu, est purifié, c'est Muhammad
Triste Nidâ'î, dans les deux mondes il n'y a pas de confiance
Celui qui est intercesseur et épurateur, c'est Muhammad

Que la paix de Dieu le Très-Haut soit sur lui

Zalîlî couronnait son récit de voyage par une évocation de Muhammad. Nidâ'î en fait de même. Ils ne sont bien sûr pas les seuls à laisser le dernier (ou avant-dernier) mot au Prophète, étant entendu que, pour tout soufi, le messager d'Allah est le modèle même du chercheur de Dieu. Pour Nidâ'î, l'exemple final du Prophète – serveur du vin amoureux, amant, intercesseur et juge – réunit idéalement passion mystique et sobriété normative, incarnant rétrospectivement la synthèse qalandarî naqshbandî [1] :

> Dieu, les paroles de ton Moïse sont « Gloire à Dieu, je me repens à toi » (Coran 7 :143), celles de ton ami Muhammad sont « Sans fin je te prie au plus haut point ».
>
> Dieu, pardonne mes péchés et ne retiens pas mes fautes, ma vie est toujours dans l'erreur, ton œuvre est toujours dans le bienfait.
>
> Dieu, ma vie est négligence et oubli, ton œuvre est pardon et indulgence.

1. Ms *Risâla*, fol. 28b-29a ; *Hakkıyye Risâlesi*, p. 83-85 (114-115).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE256 (P01 ,NOIR)

Oraison

Dieu, tout reste debout par ta grâce
Par toi, sont la générosité et la dextérité
Par ta grâce, la lumière et l'ombre des deux mondes
Par ta grâce, l'agitation des océans et des deux mondes
Dieu, parmi les excellents tu es le meilleur
Parmi les humbles et les épuisés, tu es le meilleur
J'ai tout appris par ta grâce et ta miséricorde
J'ai cuit dans le chaudron de l'amour mystique
Dieu, je n'ai pas la force de ta force
De mes révoltes et de mes méfaits, j'ai honte
Si tu brûles dans le feu, ce sera ma punition
Si tu reçois les honneurs, ce sera mon mérite
Dieu, ton esclave soumis
Est ton captif comme ton quêteur
Partout où il y a conformité, tu le fais
Le secret des secrets bons ou diaboliques, tu le sais
Nidâ'î n'a pas peur de ses péchés
Si tu obtiens le pardon, pourquoi avoir peur ?
Tous mes mots, je les ai voilés
J'ai percé quelques perles de vérité
Dieu, fais que le destin s'accomplisse
Car les vérités des actes sont écrites
Le but de tout chercheur de Dieu est son dévoilement
Son cœur doit absorber une mer de miséricorde
J'ai écrit le nom de ces douces qualités
Afin que parmi les traités tu voies ma vérité
En ce lieu, Dieu est séparé du faux
L'hypocrisie et l'ambition ont été éliminées
J'ai l'espoir d'être prié par mes amis
Mon calame s'est brisé, mon travail m'échappe

Écrit en l'an 1165 de l'hégire à Istanbul, près du tombeau du saint Abû Ayyûb Ansârî au mois de *Rabî' al-âkhir*[1]. Que la paix soit sur ceux qui suivent le bon chemin.

1. Soit en février-mars 1752.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE257 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE258 (P01 ,NOIR)

Épilogue

Le voyage n'est pas tout à fait terminé. C'est à Istanbul, capital de l'empire ottoman, que Nidâ'î rédige sa *Risâla* et le reste de ses écrits. C'est dans cette ville qu'il s'installe après plusieurs décennies d'errance sans retour. Selon Hamid Algar [1], tant cet arrêt définitif que le choix d'Istanbul pour dernière étape peuvent s'expliquer de différentes manières. Le vagabond a vieilli et le vagabondage l'a épuisé, presque rendu fou. Or le but de la pauvreté spirituelle n'est-il pas de mener à la quiétude ? Et la capitale le fascine : une ville comme il n'en a jamais vu, dit-il, suprême dans la Loi et la Voie, grâce au Commandeur des Croyants, le sultan Mahmûd I^er^ (règne de 1730 à 1754). Enfin, un juge religieux à la retraite, lui-même d'obédience naqshbandî mujaddidî (une branche réformée et assez rigoriste de la Naqshbandiyya), lui offre sa protection. Il propose à Nidâ'î la direction d'une hostellerie pour Qalandar (*qalandarhane* en turc) bâtie en 1743 dans le quartier d'Eyüp. Devenu stambouliote, le derviche ne voyage plus et renonce même au célibat. Il se marie et doit alors quitter la *qalandarhane* puisque sa direction ne peut être assurée que par un célibataire. Un second protecteur ottoman, administrateur financier de son état, lui aussi initié à la Naqshbandiyya Mujaddidiyya, fait construire dans le même quartier

1. H. ALGAR, « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidāī », p. 9.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE259 (P01 ,NOIR)

d'Eyüp une loge *(tekke)* pour Naqshbandî [1]. Il permet à Nidâ'î d'en devenir le premier maître en 1745. Le shaykh y passera ses dernières années, jusqu'à sa mort le 18 septembre 1760. Sa dépouille repose à côté du *tekke*.

Le pèlerinage du qalandar fût un exil en tout sens. Il poussa jusqu'à des limites inconnues l'expérience de Mashrab et de Zalîlî en quittant pour toujours le monde indo-centrasiatique. Là où ses deux devanciers échouèrent ou abandonnèrent, sur les routes du *hajj* Nidâ'î atteignit La Mecque puis Istanbul, les deux battements du cœur de l'islam en ce siècle. De même, il parvint à réunir courants naqshbandî et qalandarî alors qu'une telle réunion restait encore une intuition chez les deux autres soufis. La synthèse que propose Nidâ'î brouille délibérément les cartes et nous impose de regarder autrement ces deux courants que tout semblait opposer. Cette réussite a néanmoins un prix. Tout se passe en effet comme si, au fur et à mesure de son périple, le voyageur abandonnait la tradition dont il était le dépositaire : il n'y a plus chez lui de malamatisme, plus de scandale, plus de provocations, plus de musique ni de chant. Au bout du chemin, il renonce même à la pauvreté, à l'errance et au célibat. Faut-il y voir un renoncement au renoncement (le *tark-i tark* scandé par des mystiques comme Rûmî) ? Peut-être. Plus largement, et à coup sûr, il s'agit d'une nouvelle manifestation de cette voie de l'excès qui caractérise tant les choix de Nidâ'î. À travers lui, c'est le qalandarisme qui finit par s'annuler, parvenu au bout d'une logique irrémédiablement purgative ordonnée par les règles naqshbandî.

C'est enfin l'Asie centrale elle-même qui s'annule lors de ce retour aux sources radical. Plus loin que Zalîlî pour qui la fuite de soi et la quête de contre-modèles semblaient devoir enraciner le mystique, Nidâ'î choisit

1. H. ALGAR, « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidāī », p. 10.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE260 (P01 ,NOIR)

l'exil, le passé d'une conquête et une ville-monde, dans l'incertitude même de ses racines. Sans trop céder à la poussée d'un imaginaire d'historien, il est possible de lire cette aventure spirituelle comme le signe d'un doute sur l'histoire de l'islam en Asie centrale et sur sa situation d'alors ; comme, d'autre part, l'expression du sentiment d'un monde finissant qui traverserait une partie de la société, non point le seul qalandar. Loin et en même proche de ce monde et de ce temps, restent l'écriture et les mots [1] :

Qalandar, tu es plein de la lumière divine
Qalandar, tu es lever du soleil divin
Qalandar, tu es degré du sublime
Qalandar, tu es plongeur des océans
Qalandar, tu es vague de la mer éternelle
Qalandar, tu es flambeau de gloire
Qalandar, tu es goutte du fleuve amant
Qalandar, tu es sable du désert amant
Qalandar, tu es unique secret des secrets
Qalandar, tu es sans cupidité
Qalandar, tu es ombre du Tout-puissant
Qalandar, tu es essence du Tout-puissant
Qalandar, tu es figure de Dieu
Qalandar, tu es style de Dieu
Qalandar, tu es fleuve de vigueur
Qalandar, tu es désert de jeunesse
Qalandar, tu es fleuve des sens
Qalandar, tu es homme des possibles
Qalandar, tu es sans école
Qalandar, tu es sans qualité
Qalandar, tu es libéré de toi
Qalandar, tu es noyé sans toi
Qalandar, tes haillons sont cousus d'amour
Qalandar, tes haillons brûlent
Qalandar, ta science est d'amour
Qalandar, ton pas est sincère
Qalandar, toujours tu seras plein de lumière

1. Ms *Dîwân*, fol. 58a-b.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE261 (P01 ,NOIR)

Qalandar, toujours tu seras en la présence divine
Qalandar, sois maintenant Ahmad Qalandar
Qalandar, sois en la même présence

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE262 (P01 ,NOIR)

CONCLUSION

Au bout des chemins parcourus, l'image du qalandar se dissipe. Les trois derviches dessinent un portrait mouvant dans lequel ne figurent ni rituels ni accoutrement. Nul besoin de s'affubler d'oripeaux ascétiques. Nulle envie de se perdre en cérémonies. La transgression qui commande la crise de jeunesse qalandarî tient tout entière dans le départ. Les pratiques d'errance donnent le sens élémentaire d'une mystique nourrie de la tradition. Le but dépend de chacun selon Dieu. C'est dire à quel point nos catégories – Qalandariyya spectaculaire, hérétique ; Naqshbandiyya sobre, orthodoxe – trouvent rarement leur réalité dans l'histoire. Pendant un bon siècle, en Asie centrale, dans une fin d'empires résolument sunnites, sous la menace des puissances infidèles, les deux voies sont indissociables. Ou plutôt, elles apparaissent aux élites pieuses comme l'alternative capitale : soit la route soit le trône ; ou bien mener une vie vagabonde ou bien prendre le pouvoir. Aux Mashrab, Zalîlî et Nidâ'î répondent les Khwâja Ishâq [1], Âfâq et Hasan. Lorsque les uns plaisantent, mendient ou s'exilent, les autres convertissent, dirigent et luttent. Et les cartes se brouillent. Venus du même monde, tous confrontés à un temps

1. Maître naqshbandî (m. 1599) issu de la même lignée qu'Âfâq et Hasan, précurseur de la politisation de la Naqshbandiyya au Turkestan oriental. Voir A. PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, p. 34-59.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE263 (P01 ,NOIR)

d'incertitude, face à une société en demande, leur solution puise dans les sources disponibles de la mystique.

Ici, les trois poètes exhument essentiellement deux butins : une histoire médiévale de l'errance qui débuta au VIIIe siècle ; une voix qalandarî qui s'éleva cinq cents ans plus tard. Du « saint vagabond » *(sâ'ih)* chanté par le Coran, l'imam Ja'far Sâdiq déduit l'idéal de celui « qui ne sait pas prendre plaisir aux saveurs de la nourriture et de la boisson, qui rejette la chaleur du foyer, qui refuse la compagnie des hommes, qui ne possède aucune demeure, qui n'habite aucune ville en particulier, qui ne revêt aucun habit spécial, et qui n'est fixé nulle part[1] ». Dès lors l'errance *(siyâha)* promet à ses adeptes une connaissance exceptionnelle du monde, capable de voir partout les signes *(âyât)* de la puissance divine. Enfin, seul le mystique devenu errant s'abandonnera corps et âme à Dieu *(tawakkul)*. Telle est, d'une part, la doctrine du voyage spirituel – rupture avec la mondanité, redécouverte du monde et reconnaissance de Dieu. De l'autre, les XIIe et XIIIe siècles résonnent des premiers cris des poètes qalandar. Convertis à la méthode du blâme *(malâmat)* selon laquelle le derviche doit cacher la sincérité de sa croyance sous les actions les plus abjectes, et supporter par conséquent tous les reproches, le qalandar devient en Orient musulman un personnage commun non seulement du paysage religieux mais du discours spirituel[2]. Comme genre littéraire, la poétique

1. Cité dans Houari TOUATI, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Éd. du Seuil, 2000, p. 190, voir aussi les p. 191-196 sur la « théorie de l'errance ».

2. Voir È. FEUILLEBOIS-PIERUNEK, *À la croisée des voies célestes. Faxr al-Din 'Erâqi, poésie mystique et expression poétique en Perse médiévale*, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 2002, p. 235-253. ; et J. T. P. DE BRUIJN, « The *Qalandariyyāt* in Persian Mystical Poetry, from Sanâ'î Onwards », dans L. LEWISOHN (éd.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres-New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, p. 75-86. Signalons enfin l'article récent de G. TANRIBUYURDU, « Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nde Melâmîlik, Kalen-

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE264 (P01 ,NOIR)

qalandarî d'un Sanâ'î, d'un 'Attâr, d'un Hâfiz exprime la piété à travers un langage exubérant et provocateur : l'ivrognerie, le stupre, le blasphème.

Dans le climat religieux de l'Asie centrale prémoderne, une certaine élite revisite cette double tradition. Ce qui frappe dans sa tentative de « réinvention », c'est le retour à la jeunesse des pratiques médiévales. L'errance, qui se réfugia peut-être dans le pur symbolisme ésotérique de l'ascension spirituelle et du voyage dans le Coran [1], redevient un style de vie mystique radical, en rupture avec les conventions sociales. Méprisables sont les biens, le confort, la puissance ; il s'agit de se frotter aux rigueurs des climats comme à la brutalité ordinaire des gens. Le langage même de nos auteurs vagabonds, dans lequel on retrouve la charge subversive des poètes persans, réinvestit le lexique qalandarî d'expressions argotiques. Au bordel *(kharâbât)*, au mateur *(nazarbâz)*, au soûlard *(rind)*, au camé *(bangî)*, à la racaille *(qallâsh)*, à tous ces gros mots de l'anti-courtoisie persane, peut-être atténués au fil du temps en faveur d'une symbolique plus polie, Mashrab surtout, Zalîlî et Nidâ'î dans une moindre mesure, infligent la syntaxe familière, la grossièreté de ton qui redonnent voix aux gestes agressifs et impertinents [2]. Le vagabondage et l'argot seraient l'interprétation littérale de la voie qalandarî.

---

derlîk ve Rindlik ile ilgili çağrışımlar » (Références au malamisme, au qalandarime et au rindisme dans le *Masnawî* de Mawlânâ), *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* (Revue de recherches sur la culture turque), 20, 2009, p. 143-164.

1. Voir surtout IBN 'ARABÎ, *Le Dévoilement des effets du voyage*, éd. et trad. D. Gril, Paris, Éd. de l'Éclat, 1994.

2. Sur l'argot (appelé *abdâltîlî*) des qalandar, voir A. L. TROITSKAJA, « Abdoltili, argo tsekha artistov i muzykantov » (Abdâltîlî, l'argot des guildes d'artistes et de musiciens), *Sovetskoe vostokovedenie* (Orientalisme soviétique), V, 1948, p. 251-274 ; ainsi que l'article du même auteur traduit en Annexe I de ce livre.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE265 (P01 ,NOIR)

De quoi ce renouveau est-il le signe ? Un peu comme ces vagabonds mystiques de l'ancienne Russie [1], *jurodivyj* (« faible d'esprit » littéralement) du XVI^e^ siècle ou héros tardif de Nicolas Leskov, reflets négatifs des normes ou des faiblesses ; un peu comme ces pèlerins de France « partis veoir pais » encore aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles [2], et dont l'errance cachait un espoir de liberté ; comme un Quirinus Kuhlmann parti de Silésie pour mourir sur le bûcher à Moscou [3] ; au même moment, cette réalité tant sociale que littéraire de la « gueuserie » européenne, surgie d'un air du temps où la pauvreté allait radicalement changer de valeur [4], les trois poètes qalandar sont à la fois emblèmes et symptômes d'une époque. Emblèmes parce qu'ils représentent un courant, un milieu qui a fait le choix d'une vie itinérante ; parce que leur récit entrouvre la fenêtre sur un monde méconnu, celui des indigents, des marginaux, de cette clientèle des lieux de charité. Symptômes dans la mesure où ils sont les créatures du désir populaire, le vœu d'un contre-modèle, réponse au temps d'une société en fuite d'elle-même ; au sens où ils présentent la lisibilité doctrinale d'une défection sociale, la fable, enfin, du retour irrémédiable à l'ordre des choses.

1. Décrits dans Michel EVDOKIMOV, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Éd. du Cerf, 2004.

2. José CUBERO, *Histoire du vagabondage du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Imago, 1998.

3. Bernard GORCEIX, *Flambée et agonie. Mystiques du XVII^e^ siècle allemand*, Sisteron, Présence, 1977.

4. Bronislaw GEREMEK, *Les Fils de Caïn. Pauvres et vagabonds dans la littérature européenne (XV^e^-XVII^e^ siècle)*, Paris, Flammarion, 1991.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE266 (P01 ,NOIR)

ANNEXES

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE267 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE268 (P01 ,NOIR)

Anna L. TROITSKAJA,
« Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane »
[Des anciens qalandar et maddâh d'Ouzbékistan],
dans *Domusulmanskie verovanija i obrjady v Srednej Azii*
[Croyances et rituels préislamiques en Asie centrale],
Moscou, Nauka, 1975, p. 191-223.

La question des kalandar[1] (du tadjik *qalandar* « derviche mendiant ») et maddah (de l'arabe *maddâh* « conteur professionnel de vies de saints ») n'a pratiquement pas été traitée tant elle pose de problèmes à notre représentation des cultures traditionnelles et de la vie religieuse de l'Asie centrale. Cela étant, le présent auteur a eu la possibilité de publier des matériaux, malheureusement loin d'être complets, collectés à Tashkent en 1945 auprès d'anciens qalandar et maddâh, d'âge très avancé. Mes informateurs étaient des qalandar héréditaires (Tash Khoja Avrarov et Taji Usmanov) et des maddâh (Tash Khoja Maddah, un Tadjik d'Isfara qui avait longtemps résidé à Tashkent, Taji Maddah, natif de Tashkent qui était un maddâh héréditaire, et Ahmad Khoja Maddah, un boukhariote qui s'était récemment installé à Tashkent). Chacun était depuis longtemps retourné à une vie « normale ». À présent, les maddâh et qalandar d'Asie centrale ne se montrent plus parce qu'ils

1. Ici et par la suite, nous indiquons l'origine et nous donnons sa graphie selon l'orthographe de l'ouzbek moderne.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE269 (P01 ,NOIR)

n'attirent plus l'attention des gens, lesquels n'ont plus rien de commun avec les masses analphabètes du Turkestan prérévolutionnaire, dans les khanats de Boukhara ou de Khiva.

Mon travail sur les qalandar et maddâh a été réalisé en collaboration avec mon collègue de l'institut des Beaux-Arts de la République socialiste soviétique d'Ouzbékistan, feu E. E. Romanov, qui s'occupait de transcrire en notes les chants des qalandar ainsi que les mélopées et les récits des maddâh.

Les qalandar.

La littérature sur les qalandar centrasiatiques se réduit à des mentions ou des notices succinctes. Une notice fournie sur les qalandar du district de Samarcande a été publiée en 1899 par la commission d'enquête sur les activités du clergé musulman, rédigée par les fonctionnaires Nalivkin, Usov, Virskov et les traducteurs S. Lapin et V. Vjatkin [1]. Plusieurs données sont contenues dans les notes de V. L. Vjatkin sur sa traduction du *Samarïyya* [2]. Une série d'informations sur les costumes des qalandar et leur habitation se trouve dans les mémoires du peintre V. V. Vereshchagin [3] et dans le livre de P. Pozdnev sur

1. Voir « Kratkij obzor sovremennogo sostojanija i dejatel'nosti raznogo roda dukhovnykh uchrezhdenij i uchebnykh tuzemnogo naselenija Samarkandskoj oblasti s nekotorym ukazaniem na ikh istoricheskoe proshloe » (Bref aperçu sur la situation et les activités actuelles de différentes sortes d'organisations spirituelles et d'institutions scolaires des populations indigènes dans la région de Samarcande, accompagné de quelques indications sur leur passé historique), *Sbornik materialov po musulmanstvo* (Recueil de matériaux sur l'islam), t. I, Saint-Pétersbourg, 1899, p. 29-30. (Abrégé désormais en « Kratkij obzor »).

2. « *Samarïyya* Abu Takhira Khodzhi », *Spravochnaja knizhka Samarkandskoj oblasti za 1898* [Ouvrages de référence pour la région de Samarcande en 1898], fasc. IV, Samarcande, 1898, p. 153-259.

3. V. V. VERESHCHAGIN, *Rasskazy khudozhnika* (Récits d'artiste), Moscou, 1900, p. 70, 72 ; du même, *Ocherki, nabroski, vospominanija* (Esquisses, ébauches, souvenirs), Saint-Pétersbourg, 1883, p. 59-62.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE270 (P01 ,NOIR)

les derviches [1]. Malheureusement, ce dernier confond les derviches avec les *îshân* [2] et leurs *murîd* de sorte qu'il est difficile de savoir à qui se rapportent les données. La tentative de Pozdnev de rassembler des matériaux auprès des qalandar de Samarcande n'a pas réussi parce qu'ils ont refusé de répondre aux questions d'une personne « étrangère », « non initiée ». Le livre de K. Kazanskij sur le soufisme [3] ne fournit pratiquement aucun matériau sur les derviches centrasiatiques, notamment les qalandar. On trouvera aussi des notices sur les qalandar dans les travaux d'O. A. Sukhareva [4] et d'I. P. Petrushevskij [5].

Les qalandar se considèrent comme les disciples du shaykh Bahâ' al-Dîn Naqshband (1318-1389) [6] et de l'ordre soufi qu'il a fondé. En fait, par rapport à l'ordre Naqshbandiyya, il ne s'agit que d'une secte, ou plutôt d'un ordre indépendant, connu dans la littérature sous le nom de Qalandariyya. Le problème de l'origine de l'ordre Qalandariyya a été fort peu étudié, cependant nous ne nous y arrêterons pas car tel n'est pas notre sujet, pas plus que les caractéristiques du soufisme dans ses diverses manifestations. Notons seulement que la fondation de cet ordre est attribuée à Shaykh Safâ qui aurait vécu au XVII[e] (ou XVI[e] ?) siècle et qui serait enterré à Samarcande dans la cour

---

1. P. POZDNEV, *Dervishi v musulmanskom mire* (Les Derviches dans le monde musulman), Orenbourg, 1886.

2. Je restitue la translittération chaghatay, persane ou arabe pour le vocabulaire technique courant. *(NdT.)*

3. K. KAZANSKIJ, *Sufizm c tochki zrenija sovremennoj psixhopatologii* (Le Soufisme du point de vue de la psychopathologie moderne), Samarcande, 1905.

4. O. A. SUKHAREVA, *Islam v Uzbekistane* (L'islam en Ouzbékistan), Tashkent, 1960, p. 53-56 ; de la même, « Drevnie cherty v formakh golovnykh uborov narodov Srednej Azii. Sredneaziatskij etnograficheskij sbornik, I » (Traits anciens dans la forme des couvre-chefs des peuples de l'Asie centrale. Recueil d'ethnographie centrasiatique), *Trudy IE* (travaux de l'Institut d'ethnographie), t. XXI, Moscou, 1954, p. 334-335.

5. I. P. PETRUSHEVSKIJ, *Islam v Irane v XIV-XV vv.* (L'islam en Iran aux XIV-XV[e] siècles), Saint-Pétersbourg, 1966, p. 346, p. 348, p. 349.

6. A. SEMENOV, « Bukharskij shejkh Bakha-ud-din (Nakshband) » (Le shaykh boukhariote Bahâ' al-Dîn Naqshband), *Vostochnyj sbornik v chest' A. N. Veselovskogo* (Recueil oriental en l'honneur d'A. N. Veselovskij), Moscou, 1914, p. 202-211.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE271 (P01 ,NOIR)

d'un foyer de qalandar [1]. Selon les données du rapport de 1899, « le foyer principal des qalandar se trouve à Samarcande, avec des filiales dans tout le royaume ainsi qu'à Boukhara, à Kâshghar, en Afghanistan et à Khiva. Les shaykh des filiales ne dirigent de manière indépendante que par rapport à leurs *murîd*, pour les questions importantes ils se réfèrent à un shaykh auquel ils sont subordonnés. La fonction du shaykh de Samarcande est héréditaire, mais les autres sont remplacées par nomination ou par le choix des *murîd* de leur filiale, quand le poste est vacant. L'admission des *murîd* dans le foyer, de même que le changement de foyer à un autre, sont sans restriction [2] ».

Le shaykh principal de Samarcande était, selon toute probabilité, un descendant de Shaykh Safâ, le fondateur de l'ordre ou de la secte Qalandariyya. En ce qui concerne les shaykh dans les filiales, il est désigné par le shaykh principal de Samarcande ; cette question n'a pas encore été étudiée. On peut seulement supposer qu'il était, pour partie, un descendant de Shaykh Safâ et, pour partie, un *îshân*, qui se serait distingué des simples qalandar et qui aurait obtenu du shaykh de Samarcande la lettre d'*irshad* (de l'arabe *irshâd* « l'instruction sur la voie de la vérité, la direction »). L'*irshâd* donne le droit à la personne qui l'a obtenue de posséder des *murîd* et d'en faire des shaykh de filiale [3]. Quant à ces qalandar qui n'appartiennent pas à une lignée d'*îshân*, cette lettre n'est donnée qu'au plus vénérable des vieillards, membre de l'ordre depuis des dizaines d'années. Ainsi, le père de Tash Khoja Avrarov a reçu l'*irshâd* du shaykh de Samarcande soixante ans après être entré dans l'ordre, et quarante ans après le père de Taji Usmanov. D'après Tash Khoja Avrarov, l'*irshâd* a été délivrée par le shaykh de Samarcande après un « signe », prétendument reçu au cours d'un rêve prémonitoire. Le qalandar ayant obtenu l'*irshâd* a agi conformément au souhait du shaykh principal et a reçu de lui des instructions – où il devait partir et où il devait débuter ses activités en qualité d'*îshân* ou shaykh. Apparemment, à la suite de ces événements, cette personne a reçu l'ordre de se mettre à la tête d'une des filiales de l'ordre Qalandariyya.

1. « Kratkij obzor », p. 29.
2. « Kratkij obzor », p. 29.
3. « Kratkij obzor », p. 24.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE272 (P01 ,NOIR)

Les qalandar sont rassemblés en communautés à la direction desquelles se trouvent un shaykh et un doyen (voir plus bas). Les communautés de qalandar sont très fréquentées ; il arrive que le nombre de qalandar, en comptant leurs disciples, atteigne les deux cents personnes. Les qalandar possèdent leur demeure ou leur foyer, connus sous le nom de *xanaka* (du tadjik *khânaqâh*) ou de *kalandarxana* (du tadjik *qalandarkhâna*). À Tashkent, une *qalandarkhâna* se trouvait dans le quartier Qugurmoch, à Beshagach. Là vivait le shaykh avec sa famille, des qalandar célibataires et les disciples des qalandar. Il y avait un gîte pour les pauvres, les impotents et les orphelins. Les familles des qalandar vivaient parmi les civils dans les quartiers de Beshagach (Qaratash, Almazar, Eski Namazgah, Qalandar) situés non loin du « couvent » des qalandar.

Les informations sur la structure des bâtiments où vivent les qalandar étant très rares dans la littérature, il n'a pas été possible de réunir des données sur les *qalandarkhâna* à Tashkent. On ne trouve la description des habitations des qalandar que chez V. V. Vereshchagin. Dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, celui-ci a visité de nombreuses villes d'Asie centrale et a vu plusieurs loges de qalandar. D'après lui, « la qalandarkhan – refuge pour les pauvres – est un lieu dans lequel ont été construits des hébergements, toujours plein d'ombre et de fraîcheur, qui compte parmi les meilleurs coins de la ville. Au milieu de la cour, il y a une estrade destinée aux prières – un objet incontournable de tout lieu public. Ensuite, il y a une autre cour, plus large, au milieu de laquelle se trouve le bâtiment des pauvres, délabré, sale et misérable, où ils sont assis habituellement le long du mur de la plate-forme [1] ». Selon ces informations, on peut supposer que le shaykh et sa famille demeuraient dans un logis à part au sein de la *qalandarkhâna*. Les qalandar célibataires vivaient dans le grand bâtiment appelé *mudbahxana* (?) (de l'arabo-tadjik *mudbakhâna*), où logeaient vingt ou trente personnes. Les mendiants [2], les infirmes et les vieillards étaient nichés dans des petites cellules.

---

1. V. V. VERESHCHAGIN, *Ocherki, nabroski*, p. 59.

2. Dans plusieurs régions d'Asie centrale, la mendicité est souvent une activité professionnelle héréditaire. Dans certaines villes comme, par exemple, Boukhara (selon les informations obtenues d'O. A. Sukhareva), des quartiers entiers sont habités par des

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE273 (P01 ,NOIR)

Dans chaque *qalandarkhâna* il y a un repaire pour les toxicomanes, le *buwaxana* (du tadjik *buwakhâna* « maison des grand-pères »). Ces repaires sont des espèces de maisons de thé où l'on peut obtenir des stupéfiants : hachich *(nasha)* préparé à partir de chanvre indien, opium *(afyûn)* et sirop de têtes de pavot *(kûknâr)* [1]. Dans le *buwakhâna*, outre cela il est possible de boire du thé, d'acheter du pain et des douceurs, de préparer collectivement du pilaf [2]. Les gens qui occupent ces repaires dans les *qalandarkhâna* n'ont aucun rapport avec les qalandar et louent, apparemment, l'hébergement au shaykh des qalandar. La présence de tels bouges dans les foyers de qalandar s'explique par le fait que l'usage de narcotiques n'est pas interdit aux qalandar, il est même encouragé par tous les moyens. V. V. Vereshchagin écrit que la *qalandarkhâna* n'est pas seulement un refuge pour les pauvres, mais aussi quelque

---

mendiants professionnels. Leur cas n'a pas été étudié. Autant qu'on puisse l'établir, il y a plusieurs types de mendiants. Des mendiants sont, apparemment, des *murîd* de shaykh qalandar, comme les prétendus *devana* (du tadjik *dîwâna* « faible d'esprit, béat, mendiant »), que la population considère comme des soufis et appellent « hommes du soufisme » *(tasavvuf ahlining kishlari)*. Ils vont de maison en maison, leur châle jeté sur les épaules, s'arrêtent devant les portes et attendent l'aumône en récitant une prière. D'autres mendiants parcourent les bazars et les maisons de thé avec des encensoirs, en faisant des fumigations avec de la rue sauvage *(Reganum Harmala)*, une plante qui, dans les croyances des peuples du Moyen-Orient, chasse les esprits malins et protège contre le mauvais œil. On appelle ces mendiants *isrikchi* (du turc *isriq* « rue sauvage »). Enfin, il existe des mendiants *shirinkari* (du tadjik *shîrînkârî* « personne avec de bonnes manières, joyeux drille »). Ces derniers vont dans les bazars et les gargotes pour y chanter des poésies de Bâbârahîm Mashrab et faire la quête.

1. Sur ces différents types de drogues, on peut consulter Rudi MATTHEE, *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Washington, DC, Mage Publishers, 2005, p. 107-111 ; Gunnar JARRING, *Stimulants among the Turks of Eastern Turkestan. An Eastern Turki Text Edited with Translation, Notes and Glossary*, Stockholm, Almqvist et Wiksell International, 1993. *(NdT.)*

2. De tels bouges existent dans différentes zones de la ville, dans lesquels on consomme le jour du hachich et du sirop de pavot ; la nuit on y fume de l'opium. Habituellement, le patron du bouge retient sévèrement ses clients et aucun excès n'est admis. Les tapageurs sont expulsés et ne sont plus admis dans l'établissement.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE274 (P01 ,NOIR)

chose qui est entre le café-restaurant et le club, auquel se rendent constamment des gens de l'extérieur, surtout le soir, et où ils peuvent boire du thé avec du *kûknâr*, fumer de la drogue et venir aux nouvelles [1]. Les foyers de qalandar sont donc, en fait, des repaires pour les pauvres et les toxicomanes.

Conformément aux règles de l'ordre ou de la secte des qalandar, ses membres doivent vivre de la charité et ne posséder aucun bien [2]. Les manières de récolter les dons et les bonnes grâces sont élaborées dans le moindre détail. Les demandes d'aumônes seul ou en groupe sont à jour fixe – lundi, mercredi, jeudi et dimanche. Les lundis et mercredis, à Tashkent, les qalandar marchent dans la ville pour recevoir individuellement des aumônes. Cette collecte de bonnes grâces s'appelle *djilov* (du turc *jilaw* « bride, étrier »). Les qalandar se rendent à l'endroit de la ville le plus fréquenté, arrêtent les passants et demandent la charité en disant des prières – c'est la *sadaka* (de l'arabe *sadaqa* « aumône »). Il y a parmi les qalandar des spécialistes de la quête ; on les appelle *yadakchî*, les manuels [3], un genre de guérisseurs. Le *yadakchî* s'approche de n'importe quelle personne ayant l'air bien portante, lui assure qu'elle est malade et qu'il peut la guérir grâce aux prières « sacrées » des qalandar et par les massages de ses mains « légères ». Sur le patient presque enrôlé de force, le qalandar fait son massage, dit des prières, après quoi il reçoit une récompense.

La pratique de la quête en groupe est accompagnée de prières et de chants. Elle a lieu le dimanche et le jeudi dans certaines villes comme, par exemple, Marghîlân, également le mercredi.

---

1. V. V. VERESHCHAGIN, *Ocherki, nabroski*, p. 59.

2. Ceci s'applique surtout aux qalandar célibataires vivant à la *qalandarkhâna*. Les qalandar en famille ne vivent pas dans le foyer, ils ont leur maison et possèdent quelques biens. En fait, ils ne sont pas d'authentiques qalandar, bien qu'ils conservent des liens étroits avec les communautés de qalandar et qu'ils participent aux quêtes.

3. *Yadakchi* : mot d'argot, construit du mot arabe *yad* (main), du suffixe tadjik *-ak* et du suffixe ouzbek *-chi*. Le terme est emprunté de l'argot *abdâltîlî* qui est utilisé par les qalandar et les maddâh, mais également par les artistes et les musiciens du théâtre populaire (voir A. L. TROITSKAJA, « Abdoltili, argo tsekha artistov i muzykantov » (Abdâltîlî, l'argot des guildes d'artistes et de musiciens), *SV* (Orientalisme soviétique), V, 1948, p. 252 s.).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE275 (P01 ,NOIR)

Elle commence de bon matin dans la *qalandarkhâna* avec des prières collectives, auxquelles assistent des gens de l'extérieur, principalement des femmes. Le chef du « couvent » à Tashkent – le shaykh y est habituellement surnommé *tyura* (du turc *tûra* « personne d'origine élevée »), *ishan-tyura* ou *bobo* (du tadjik *îshântûra* ou *bâbâ* « grand-père ») – est assis sur le toit de la *qalandarkhâna* (ailleurs, sur une estrade installée dans la cour du « couvent »). Sur le toit, face à lui se placent les qalandar qui, sous la direction de leur doyen l'*otavoy* (du turc *âta* et *bây* respectivement « père » et « homme riche »), commencent à chanter le *sharh* (commentaire, explication) qui se compose de vers écrits par des soufis centrasiatiques comme Ahmad Yasawî (environ 1105-1160), Bâbârahîm Mashrab (1657-1711) et d'autres, comprenant également des compositions qalandar et de refrains, les *talkin* (de l'arabe *talqîn* « sermon [1] »). Ces chants sont exécutés par un qalandar expérimenté, appelé *peshtalkin* (de l'arabo-tadjik *pîshtalqîn* « premier chanteur dans le chœur »). Le *pîshtalqîn* doit bien connaître les vers soufis, l'ordre de leur exécution durant les prières collectives, de même pour les refrains. Le chœur rassemble tous les qalandar, y compris les débutants. Les refrains sont des exclamations, des invocations à Allah, à Muhammad et aux shaykh soufis [2]. Durant les prières, certains chants sont accompagnés de danses rituelles, le *samâ'* (terme arabe signifiant « ciel [3] »), et de psalmodies, le *dhikr*.

À la fin des prières, un orant qalandar, le *salotagir* (de l'arabo-tadjik *salâtagîr* « chargé des prières [4] ») prononce la prière finale. Dans celle-ci, il prie pour la prospérité de la foi et l'abondance des biens dans le pays, pour des bonnes récoltes, pour la

1. Plutôt « la récitation, la leçon ». *(NdT.)*

2. Chaque refrain possède son air propre, dans lequel le premier chanteur expérimenté insère les vers soufis qui conviennent. Nous avons pu transcrire trente-quatre *talqîn*, y compris des *talqîn* qui sont exécutés dans un ordre spécifique.

3. Plutôt « l'écoute, l'audition ». *(NdT.)*

4. Il existe des orants professionnels, qui savent improviser des prières aptes à émouvoir les auditeurs et qui touchent de cette manière des dons importants. Ces mêmes *salâtagîr* sont dans des troupes de funambules. Pendant le spectacle du funambule qui se tient sur un fil tendu, ils lancent son spectacle, récitent des poésies mystiques et l'achèvent par des prières avant la quête parmi le public. Voir A. K. Borovnikov, *Dorvoz*, Tashkent, 1927.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE276 (P01 ,NOIR)

réalisation des vœux du public ; mais il exprime également les souhaits d'avoir plus de fils parmi les jeunes femmes venues à la *qalandarkhâna*. Ensuite il se tourne vers les orants et leur enjoint de faire la quête : « Faites une prière pour que l'on donne sept sous [1], onze sous, et que les pauvres soient admis à la porte de Dieu » *(bir duo qiliylar, etti so'm bergan o'n bir so'm bergan nazri niyozlarini xudo dargoida qabul qilsun)* [2].

Les derniers mots de la prière sont les suivants : « Les esprits sont arrivés dans la nuit du jeudi. Amen ! Protégez les esprits de ces ancêtres. Amen ! » *(payshambe kuni arvohlar keladigan kechasi. Omin ! Shularni otabobolarni o'tkanlarini arvoi qo'llasun. Omin !)*

Ensuite, le doyen des qalandar reçoit les dons et l'argent recueilli est transmis au *tûra* qui lui en laisse une partie.

Après les prières, des groupes de qalandar partent dans la ville pour mendier. Le groupe principal et le plus nombreux, avec à sa tête le doyen des qalandar, se rend au bazar ; d'autres groupes vont dans les quartiers de la ville les plus peuplés et les plus « lucratifs ».

Au bazar, selon une tradition bien établie, les qalandar doivent visiter tous les rangs d'échoppes pour y exécuter les chants qui conviennent, avec des refrains aux airs variés. Dans la première moitié de la journée, les qalandar visitent les échoppes des épiciers et des maraîchers, et dans la seconde moitié, celles des tisserands et des merciers. Au milieu de la journée, les qalandar marquent une pause et se détendent à la maison de thé du bazar. Avant le repos, habituellement dans les rangées négligées, les qalandar déclament des vers mystiques avec le refrain « Mon Allah, Ô Ami ! » *(olloim, oy do'st)*. Dans les vers accompagnés de ce refrain, ils chantent l'enivrement par le vin divin, l'aspiration à l'union avec la belle et les complaintes de la séparation d'avec elle. La tournée du bazar achevée, les qalandar rentrent le soir à la *qalandarkhâna* avec leur moisson d'aumônes. Le chef de ce groupe de qalandar est le doyen, il est aussi premier chanteur et choisit les chants et les refrains qu'il

1. *Tanga* (mot turc pour « sous ») : monnaie d'argent d'une valeur (selon la région) de 15-20 kopek suivant le cours de l'époque (première moitié du XIX^e^ siècle -début du XX^e^ siècle).

2. Le texte est transcrit dans sa forme orale.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H8--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE277 (P01 ,NOIR)

convient d'interpréter. Les autres qalandar répètent en chœur ses chants.

L'autre groupe de qalandar a aussi son doyen et premier chanteur, le *pîshkhwân*. Devant ce groupe se trouvent les « spécialistes » pour soutirer les dons aux fidèles. Ils sont appelés *djilovdor* (du tadjiko-oubzek *jilâwdâr* « cavalier, meneur »). D'ordinaire, il s'agit de qalandar roublards, expérimentés au quotidien. À distance de leur groupe, ils attirent les donateurs. L'un assure qu'il a vu le mauvais œil, et il convainc que, pour repousser le malheur, il faut faire un don aux qalandar et solliciter leurs prières. Un autre dit qu'ils sont souffrants, et les recommandent à la prière du « saint » chez les qalandar en rappelant la nécessité de donner des aumônes généreuses.

La quantité d'argent, de nourriture, de fruits, de douceurs et autres reçue par chaque groupe est conservée et livrée à la *qalandarkhâna* par une personne particulière dédiée à cette tâche, habituellement quelqu'un qui fait partie des apprentis et que l'on appelle *ergashi borgan* (terme ouzbek signifiant « celui qui suit la trace ») [1].

Le jeudi, les qalandar vont aussi vers les maisons, ils vont de porte en porte, surtout dans les cours où il y a eu un décès. Là ils se mettent à exécuter des chants dédiés à l'âme du défunt, lesquels portent le nom d'*arwâhnâma*. Dans ces chants, il est décrit comment l'âme du mort a visité sa tombe et vu la destruction de son corps et la dispersion de ses os. Attristée, elle s'envola vers sa maison et regarda à travers la porte. Elle vit à la place d'honneur son épouse rire aux éclats avec un homme étranger, son nouveau mari ; et tristement, elle vit ses enfants abandonnés. Alors l'âme du défunt adressa une prière à Allah, sollicitant la vengeance et souhaitant la mort à ses offenseurs. Sa supplique fut entendue par Dieu. À la fin du chant, il est recommandé d'honorer la mémoire du disparu, de prier pour lui et de lire le Coran les jeudis, afin de recevoir de l'âme du mort sa bénédiction et d'assurer le bonheur à la maison.

Après la collecte de dons, les qalandar retournent à leur

1. Dans les guildes d'artistes et de musiciens, on emmène tout ce qui a été gagné pour le spectacle dans une maison de thé où les gains sont partagés entres les membres de la troupe, ce par une personne spéciale qui est appelée *kucha aksakal* (du tadjiko-ouzbek *kucha âqsâqâl* « doyen de rue »).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE278 (P01 ,NOIR)

« couvent » où ils partagent entre eux l'argent gagné, dont une partie revient au *tûra*, tandis qu'une autre sert à acheter des provisions si la nourriture collectée n'est pas suffisante. Les plats sont préparés pour tous les frères. Les plats qu'ils mangent sont distribués aux pauvres qui logent à la *qalandarkhâna*, également aux indigents qui vivent dans le quartier où se trouve le foyer des qalandar.

La famille des qalandar emporte aussi des plats à la maison pour elle-même. Ces plats issus de la collecte de nourritures s'appellent *degdjushi mavlon* (du tadjik *dîgjûsh-i mawlân* « bouillon pour notre seigneur »). Pendant ce rituel, on lit le Coran, et le jeudi, outre cela, on commémore tous les shaykh morts [1].

Au cours de la fête musulmane de la rupture du jeûne *(rûza 'ayd)*, les groupes de qalandar parcourent la ville en chantant et en collectant des aumônes. Souvent, ils interprètent des chants qui évoquent l'orphelin, les *yatîmnâma*. Une fois, au cours de la fête de *rûza 'ayd*, Muhammad rencontra un orphelin en pleurs à l'entrée de la mosquée. À la question de Muhammad qui lui demanda pourquoi il pleurait, l'orphelin répondit que tous les enfants de son âge montaient des chameaux, mais que lui n'en avait pas. Alors Muhammad installa sur son dos l'orphelin et imita le chameau. Ravi, l'enfant voulut que Muhammad blatère comme le chameau. Muhammad cria deux fois « afw » (dans la langue arabe, ce mot signifie « pardon, grâce »). À ce moment, du ciel retentit la voix d'Allah qui défendit à Muhammad de prononcer une troisième fois « afw », sinon pas un seul pécheur

1. On trouve une coutume analogue du même nom dans les guildes d'artistes et de musiciens qui organisent des repas *(dîgjûsh)* avec les recettes des spectacles. La coutume du *dîgjûsh-i mawlân* existe aussi chez les mendiants professionnels comme chez les mendiants *dîwâna* qui organisent des *dîgjûsh* à la *qalandarkhâna*, ainsi que parmi les autres types de mendiants (*isriqchî*, *shîrînkârî*, etc.), dans n'importe quel bouge pour toxicomanes. La coutume du *dîgjûsh* est également attestée dans les guildes d'artisans. Selon E. M. Peshchereva, le *dîgjûsh* correspond à un repas public *(khudây)* et comprend des vœux en lien avec la guérison (E. M. PESHCHEREVA, « Goncharnoe proizvodstvo Srednej Azii » [La poterie d'Asie centrale], *Trudy IE* (travaux de l'Institut d'ethnographie), t. XLII, Moscou-Saint-Pétersbourg, 1959, p. 323).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE279 (P01 ,NOIR)

ne resterait dans l'au-delà, et les péchés ne seraient pas pardonnés. L'orphelin ne relâchait pas Muhammad. Alors Abû Bakr, compagnon du Prophète, acheta pour lui à d'autres orphelins une poignée de noisettes [1].

Durant les dix premiers jours du mois de *muharram* dans le calendrier lunaire musulman, dédiés à la commémoration du martyre de Hasan et Husayn, petit-fils de Muhammad [2], les qalandar organisent le *khudây*, un repas public. Pour préparer un tel repas, ils vont dans la ville par groupes de six-dix personnes. Chaque groupe désigne le quartier qu'il va visiter en priant et en ramassant des dons. Les habitants du quartier en sont informés à l'avance. Au jour dit, les qalandar descendent dans la rue chanter des vers appelés « martyre de l'imam Hasan, de l'imam Husayn » *(shahâdat-i imâm hasan imâm husayn)*, chemin faisant ils ramassent les dons. Ils s'approchent des maisons où vivent des gens aisés, le premier chanteur commence à chanter dans la rue le premier vers, en frappant un clou dans un chaudron de cuivre. En entendant le chant des qalandar, les propriétaires s'empressent de les laisser entrer chez eux. Ils entrent dans la cour, le premier chanteur (le doyen du groupe) demande au maître de maison son année de naissance dans le cycle des douze années par animaux. Si l'année de naissance *(muchal)* coïncide avec l'année en cours, alors le maître de maison est obligé de donner aux qalandar un assortiment d'habits. Dans la cour, les qalandar exécutent un chant complet sur la mort de Hasan et Husayn, suivi de l'exclamation « hû » (de l'arabe *huwa* « lui », c'est-à-dire Dieu), en frappant en

1. Le *yatîmnâma* retravaille une ancienne légende musulmane dans laquelle Muhammad joue avec son petit-fils Husayn en prenant le rôle d'un chameau. Cette légende est également présente dans le traité soufi du XI^e^ siècle d'Al-Julâbî al-Hujwîrî. Elle est encore largement connue à Hirât aux XV^e^-XVI^e^ siècles et sert de thème pour des sermons publics. Voir *The Kashf al-mahjúb, the Oldest Persian Treatise of Sufism by 'Ali b. Uthman al-Ƒullabí al-Hujwirí*. Translated by R. A. Nicholson, Londres, 1936, p. 76 ; A. N. BOLDYREV, « Ocherki iz zhizn geratskogo obshchestva na rubezhe XV-XVI vv. » (Études sur la vie sociale de Hirât au tournant des XV^e^ et XVI^e^ siècles), *Trudy OVGE* (Travaux de la section orientale du musée de l'Ermitage), t. IV, Saint-Pétersbourg, 1947, p. 420-421.

2. En Asie centrale, ils sont tous deux considérés comme des martyrs, décédés le même jour.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE280 (P01 ,NOIR)

cadence le clou dans le chaudron de cuivre et en accomplissant des danses de *samâ'*. Dans la cour, une grande foule se réunit, composée des habitants du quartier, essentiellement des femmes. Le chant s'achève avec la lecture par un orant de poésies sur la mort de Husayn. À la fin de la prière, il collecte les dons. Habituellement, il récupère de la farine, du millet, du sel ; les gens riches donnent des moutons, parfois des chameaux ; on donne aussi des étoffes et des manteaux.

Les qalandar emportent les produits collectés dans leur refuge. Les tissus et les habits sont mis en vente. Les revenus de la vente sont répartis entre eux. La nourriture est cuite à la *qalandarkhâna*, on en fait des plats *halim* (de l'arabe *halîm*, un genre de kissel de froment cuit avec de la viande) [1], offerts à tous les gens présents dans la *qalandarkhâna*, les pauvres comme les gens du quartier où la quête a eu lieu [2].

L'enterrement des gens riches est une source de revenus pour les qalandar. Ils conduisent le palanquin du défunt au cimetière, ils marchent devant le palanquin funéraire en chantant des poèmes de deuil accompagnés de refrains particuliers, appelés *gusfand* ou *gusfandiya* (du tadjik *gûsfand* ou *gûsfandiyya* « mouton, fait de mouton [3] »). Les vers chantés par le soliste sont repris par le chœur en refrain : « Allah, Ô Ami ! » La longueur du poème de deuil est choisie en fonction de la distance à parcourir entre la maison du décédé et son tombeau. Lorsqu'il n'y a pas

1. Le plat rituel *halîm* est servi pendant le repas commun qui conclut le *dhikr* des hommes de l'ordre Qâdiriyya ; il est aussi servi à la fin du *dhikr* des femmes de ce même ordre, organisé à la mémoire de Hasan et Husayn. Pour plus de détails, voir A. L. TROITSKAJA, « Zhenskij zikr v starom Tashkente » (Les *dhikr* de femmes dans le vieux Tashkent), *Sb. MAE* (Recueil du musée d'anthropologie et d'ethnologie), t. VII, Saint-Pétersbourg, 1928, p. 189-192. Le *halîm* est preparé de la même façon que le plat sacrificiel de la fête de *qurbân*.

2. Dans les guildes d'artisans, au cours des dix premiers jours du mois de *muharram*, on organise des repas à la mémoire des esprits des ancêtres (voir E. M. PESHCHEREVA, « Goncharnoe proizvodstvo », p. 319).

3. Ce terme renvoie aux cris que poussent les membres de l'ordre Naqshbandiyya lors de rites ; les cris des membres de la Qâdiriyya s'appellent *arra* (du tadjik « scie »).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE281 (P01 ,NOIR)

de personnes proches pour pleurer le mort, on invite plusieurs qalandar pour accompagner le corps au cimetière.

En été, au moment des récoltes, les qalandar, en groupe ou bien individuellement, partent dans les villages qui se trouvent aux environs de Tashkent (Parkent, Zarkent, Yettikent, Pskent, Auluk, Tilyachi, etc.). Là, ils collectent du blé offert par les paysans.

Si le *tûra* jouit de considération parmi les habitants, alors il reçoit souvent des dons de ses adeptes, les *nazr* (terme arabe signifiant « offrande votive »), de préférence un mouton. Dans ces cas-là, le *tûra* appelle le doyen des qalandar, lui enjoint d'égorger l'animal et de le préparer avec un pilaf qui sera offert à tous les membres de la communauté qalandar et aux indigents. Il est certain que la part du lion revient au *tûra* et au doyen. Une fois par an, semble-t-il, à la fête de *qurbân* [1], le *tûra* de Tashkent découpe un chameau et, avec la viande, prépare un *halîm*. Après les prières pour la prospérité de la foi, le bonheur de chacun et le rejet du malheur, le *halîm* est distribué à tous les participants présents ce jour-là à la *qalandarkhâna*, également aux pauvres et aux mendiants. Lors de ce repas, le *tûra* invite chez lui tous les autres *îshân* de Tashkent en signe de respect.

Le problème de la situation matérielle des shaykh qalandar n'a pas vraiment été élucidé. Il est possible qu'ils possèdent des *waqf*, dont les shaykh tireraient leurs revenus. En outre, ils reçoivent une part fixe des aumônes prodiguées aux qalandar. Taji Usmanov, par exemple, affirme qu'à Tashkent les qalandar remettaient au shaykh la totalité de l'argent et des dons qu'ils avaient collectés tous les lundis et vendredis.

Ainsi les qalandar vivent de quête et de mendicité. Les façons de demander l'aumône, élaborées dans le détail, sont transmises de génération en génération et remontent à une tradition ancienne. Les familles des qalandar ne vivant pas dans le « couvent » sont autorisées à exercer un travail pour nourrir leurs enfants. Parmi elles, il y a des artisans qui travaillent et sont exemptés de quête, mais ils ne rompent pas les liens réguliers avec la communauté des qalandar.

1. C'est-à-dire la fête du sacrifice *'Ayd al-adhâ. (NdT.)*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE282 (P01 ,NOIR)

Les maddâh.

Nous avons rappelé précédemment que la littérature sur les maddâh était quasiment inexistante à l'exception de brèves notices et de mentions rapides par N. S. Lykoshin, A. D. Grebenkin, M. Alibekov, E. P. Pavlovskij, P. Shubinskij, V. L. Vjatkin, A. Vamberi, O. Olufsen [1]. Une notice étoffée sur les maddâh se trouve dans le *Recueil de matériaux sur l'islam* [2].

Les maddâh considèrent que le patron de leur profession est 'Abd al-Qâdir Gîlânî ou Jîlânî (1078-1166) [3], fondateur de l'ordre soufi Qâdiriyya, et eux-mêmes comme des adeptes de l'ordre Naqshbandiyya. À Tashkent, les maddâh sont des *murîd* du shaykh de l'ordre Qalandariyya et se présentent même comme des membres de cet ordre, dont le mode de vie est principalement « mondain ». Selon le témoignage de nos informateurs, à Tashkent à la fin du XIX[e] siècle, les maddâh avec leurs disciples comptaient près de deux cents personnes, mais au début de ce siècle ils ne sont plus que soixante-dix environ (dix maddâh et cinquante ou soixante disciples). Ils vivent avec leur famille dans les mêmes quartiers que les qalandar, non loin

1. N. S. LYKOSHIN, « Chem razvlekajutsa tuzemtsy » (Ce qui divertit les indigènes), *Ezhenedel'nik Turkestanskogo narodnogo universiteta* (Revue hebdomadaire de l'Université populaire du Turkestan), n° 2, 1918 ; A. D. GREBENKIN, « Tadzhiki » (Les Tadjiks), *Sb. « Russkij Turkestan »* (Recueil du Turkestan russe), II, 1870, p. 15 ; Mikhail ALIBEKOV, « Domashnjaja zhizn poslednego kokandskogo khana Khudajar-khana » (La Vie domestique du dernier khan de Kokand, Khudâyâr Khân), *Ezhegodnik Ferganskoj oblasti* (Revue annuelle de la région de Farghâna), Skobelev, 1903, p. 92 ; E. P. PAVLOVSKIJ, « Ocherki Samarkandskoj oblasti » (Études sur la région de Samarcande), *Istoricheskij Vestnik* (Journal historique), t. XII, 1911, p. 1124 ; P. SHUBINSKIJ, « Ocherki Bukhary » (Études sur Boukhara), *Istoricheskij Vestnik*, t. L, 1892, p. 102 ; V. L. VJATKIN, *Pamjatniki drevnostej Samarkanda* (Les monuments anciens de Samarcande), Samarcande, 1927, p. 102 ; Arminius VŒMBÉRY, *Travels in Central Asia*, Londres, 1864, p. 171 ; O. OLUFSEN, *The Emir of Bokhara and his Country*, Copenhague, 1911, p. 434.

2. « Kratkij obzor », p. 36-39.

3. D. S. MARGOLIOUTH, « 'Abd al-Qādir al-Djīlī (Gīlānī) », *Encyclopaedia of Islam*, t. I, 1913 ; « 'Abd al-Qādir al-Djīlānī (or al-Djīlī) », *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. I, 1960.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE283 (P01 ,NOIR)

de la *qalandarkhâna*. Les maddâh sont rassemblés en corporation ; à Tashkent, la corporation est étroitement liée à la communauté des qalandar. D'ordinaire, les maddâh vont dans la ville ou le village en petits groupes, composés d'un ou deux maddâh et quelques disciples. Ils choisissent une place confortable, s'asseyent et commencent à attirer les auditeurs avec des chants religieux, exécutés par un des apprentis en frappant en rythme dans le *safoyil* (de l'ouzbek « instrument de percussion »).

Lorsque autour d'eux se forme un groupe de gens, un maddâh se lève et entame un récit, en brandissant un bâton et un *safoyil*. Il « se déplace au milieu de la foule à grands pas comme s'il sautait, il gesticule nerveusement en retroussant ses manches, parfois tête nue, tout en sueur, en criant avec véhémence quelque histoire, s'appliquant à impressionner l'assistance [1] ». V. V. Vereshchagin a vu à maintes reprises des spectacles de maddâh au Turkestan. Dans son célèbre tableau « Le Triomphe », il a représenté une manifestation de maddâh sur la place du Regîstân à Samarcande.

Pendant le récit, le maddâh intercale des passages en prose *(sharh)* qu'il récite. Le second maddâh ou bien le doyen des apprentis récite des vers en accompagnement, il donne aussi des répliques pendant le récit. Le maddâh narrateur s'appelle *suz aytkichi* (de l'ouzbek *sîz aytkîchî* « parleur, diseur »), le second s'appelle le *pîshkhwân* (terme tadjik signifiant « premier chanteur »). Le reste du groupe est composé d'apprentis appelés *shagird* (du tadjik *shâgird*), ils forment une sorte de chœur prenant part à la récitation des vers et, de temps en temps, avec des larmes dans les yeux ils poussent des cris en fonction du contenu du récit : *djon* (du tadjik *jân* « âme »), *ballî* (du tadjiko-ouzbek « oui, ainsi, juste, bien »), *xosh* (de l'ouzbek *khûsh* « ainsi, oui [2] »). La Commission d'enquête sur les activités du clergé musulman a fourni des informations fiables sur la pratique de ces spectacles de maddâh : « Auprès du maddâh, presque toujours il y a deux ou trois individus, leurs disciples, et quelques personnes, dont le devoir est de se mélanger avec les auditeurs, de faire chorus avec le maddâh pendant son récit et d'inciter les spectateurs à faire des dons en sa faveur. Assez

1. « Kratkij obzor », p. 36.
2. Plus exactement du persan ou du tadjik, signifiant « bien ». *(NdT.)*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE284 (P01 ,NOIR)

souvent, ces prête-noms qui se trouvent parmi le public ont différentes combines : ils font semblant, par exemple, de s'extasier des paroles du maddâh, ils font des dons assez importants, certainement issus des propres fonds du maddâh, et nombreux sont ceux qui les imitent parmi la foule ignorante. Fréquemment, les maddâh vagabondent avec quelque "comédiens" ou musiciens, employés pour appâter le public [1]. »

Pendant le récit, un des disciples, le plus âgé d'habitude, sert le thé au narrateur. La représentation se termine par des prières et par la quête. Le plus souvent, avant la quête, le maddâh narrateur s'adresse aux auditeurs en leur demandant un don d'un montant déterminé. Ce genre de « taxe » est mentionné dans les récits sur les saints. Ainsi, dans l'hagiographie de 'Abd al-Qâdir Gîlânî Jîlânî, il est demandé de donner jusqu'à onze sous. L'hagiographie de Bahâ' al-Dîn Naqshband estime le don à sept sous, et celle du saint Khidr à trois sous. Ayant collecté la monnaie, le maddâh la remet à l'un des disciples les plus âgés.

Si deux maddâh participent à la représentation, après le premier maddâh le second commence son récit, et le premier joue le rôle de premier chanteur.

Au cours de la période révolutionnaire à Kokand, le vendredi il y avait des spectacles de tous les maddâh. Pulat Kayumov, ancien employé au musée de Kokand, nous a raconté en 1936 que, tous les vendredis, les maddâh se réunissaient près de la madrasa Jâmî et s'asseyaient en rang sous la direction du doyen, appelé *golib* (de l'arabe *ghâlib* « vainqueur »). Les maddâh étaient habillés avec des manteaux d'apparat en soie grise claire [2] et portaient des turbans blancs. Un des disciples se levait ; doué d'une belle voix, il commençait à chanter les vers d'un poète soufi. La foule s'amassait. Puis, un des meilleurs maddâh se levait, citait quelque *hadîth* ou verset du Coran, et les commentait en les illustrant avec des paraboles ou des histoires. Les autres soutenaient leur prédicateur par des cris d'approbation et participaient en citant des versets. La quête avait lieu à la fin du sermon. Pour chaque don, une prière était dite ; par ailleurs la somme demandée diminuait progressivement pour

1. « Kratkij obzor », p. 38.

2. À Tashkent et au Farghâna, les membres du haut clergé portent des manteaux cousus de soie gris clair artisanale *oq banoras* ou *beqasam*.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE285 (P01 ,NOIR)

n'atteindre plus que quelques pièces. À la fin des fins, le maddâh se contentait de galettes de pain.

Les maddâh se rendent par petits groupes les autres jours près des mosquées après la prière de l'aube, ou bien sur les places après la grande prière, lors des célébrations de rupture du jeûne et de *qurbân*. Ils chantent près des maisons de thé du bazar en dehors des jours de bazar, après la prière de midi *(pîshîn)*. Une partie des maddâh erre par petits groupes à travers le pays, ils vont dans différentes villes et villages. En été, pendant la récolte, ils se déplacent à cheval à travers les villages qui se trouvent non loin de Tashkent, là ils demandent des dons de blé aux paysans en échange de leurs histoires.

Les récits des maddâh sont appelés *dastan* (du tadjik *dâstân* « histoire, récit »). Ils se distinguent selon leur contenu. Parmi eux, il y a des contes moraux, des histoires sur les actes et les miracles des saints ; des paraboles qui éclaircissent des *hadîth* ou certaines thèses du Coran ; des péripéties de la vie du mystique populaire d'Asie centrale, Bâbârahîm Mashrab ; enfin, le cycle d'anecdotes de Mullâ Nasr al-Dîn Afandî. Ce dernier est raconté par un seul maddâh, en cachette dans les maisons de thé, parmi des jeunes, afin de collecter plus d'argent.

En 1945, nous avons recueilli douze récits de maddâh. Bien évidemment, ils n'épuisent pas leur riche répertoire, malgré tout on y retrouve les principaux thèmes des récits.

Parmi les contes moraux se trouve le conte « Le mot à deux cent sous » *(ikki yuz tangalik so'z)* et les légendes de Sultân Bâyazîd Bistâmî et de 'Abd al-Qâdir Gîlânî. Le premier est fondé sur l'explication de deux proverbes : « Tout ce que tu fais, fais-le en réfléchissant » *(har ish qilsang o'ylap qil)* et « Pour chacun, lui semble beau ce qui est à lui » *(har kimniki o'ziga oy ko'runapdur ko'ziga)*, ce qui correspond au proverbe russe *« Ne po khoroshu mil, a po milu khorosh »*.

Son contenu se résume ainsi : parcourant le bazar, le roi remarqua une boutique dans laquelle il n'y avait aucune marchandise. Le roi demanda ce que cela signifiait, le marchand répondit qu'il vendait des paroles de sagesse. Au roi intéressé, le marchand vendit pour deux cents sous la maxime « Tout ce que tu fais, fais-le en réfléchissant ». Le roi ordonna que l'on calligraphie cette maxime et qu'on l'accroche à un

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE286 (P01 ,NOIR)

endroit visible du palais. Le même jour, le barbier arriva pour raser le roi mais, contrairement au règlement du palais, il amena un rasoir avec lui. En regardant l'inscription, le roi demanda au barbier pourquoi il n'avait pas respecté l'étiquette. Celui-ci répondit qu'à l'entrée du palais il avait reçu ce rasoir des mains du vizir. Alors le roi ordonna que l'on commence à raser le vizir. Ce dernier mourut aussitôt car le rasoir était empoisonné.

Le roi aimait les paroles de sagesse du marchand, il lui en acheta encore une : « Pour chacun, lui semble beau ce qui est à lui. » Quelques jours plus tard, le roi se perdit à la chasse et tomba entre les mains d'un mauvais esprit *(dîw)*. L'esprit s'installa avec sa compagne noirâtre, une grenouille, assise aux côtés d'une jolie femme avec son amant. Sous peine de mourir, le roi devait répondre à cette question : qui est la plus belle, la jolie femme ou la grenouille ? Le roi répondit en citant la maxime qu'il avait achetée au marchand. Ainsi le roi ravit chacun, et il put rentrer dans son palais.

Dans la légende de Sultân Bâyazîd Bistâmî sont développés le thème de la nécessité de respecter ses parents ainsi que le thème de la force et de la sainteté de l'amour maternel. Bâyazîd fit tant de pèlerinages à La Mecque qu'il causa le mécontentement de sa mère : il l'avait oubliée, se consacrant entièrement à la piété. Apprenant cela, Allah lui refusa le pèlerinage et même ses suppliques. C'est seulement lorsque Bâyazîd accomplit le pèlerinage à La Mecque avec sa mère, la portant dans un panier posé sur sa tête en faisant des prosternations tous les deux ou trois pas, qu'il fut pardonné par Dieu et que sa supplique fut acceptée.

La légende de Bâyazîd Bistâmî est considérée par les maddâh comme très ancienne. Ils fondent cette idée sur un fait historique, celui des nombreux pèlerinages à La Mecque de Abû Yazîd Tayfûr ibn Isâ' al-Bistâmî qui a vécu au IX^e^ siècle († 875 ou 877-878) [1]. Dans la littérature hagiographique, il est mentionné que Bâyazîd Bistâmî a accompli un pèlerinage avec la permission de sa mère, qui, dévouée à Dieu, avait renoncé à tous ses droits. La version de la légende des maddâh affirme justement l'inverse et représente, apparemment, un écho

1. « Bāyazīd al-Bistāmī », *Encyclopaedia of Islam*, t. I, 1913 ; « Abu Yazīd (Bāyazid) al-Bistāmī », *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. I, 1960.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE287 (P01 ,NOIR)

polémique entre les soufis et leurs opposants. La première version prêche un renoncement complet au monde, la seconde traite de la nécessité de respecter ses parents en premier lieu, ensuite seulement Allah, Muhammad et ses compagnons [1].

Le même motif de l'amour maternel et de la force de ses prières se trouve dans la légende de 'Abd al-Qâdir Gîlânî. Une mère était en train de prier le saint, elle lui demandait de ressusciter son fils qui venait de mourir. 'Abd al-Qâdir Gîlânî fit appel à Allah. Grâce à sa prière, ressuscitèrent non seulement le fils mais toutes les personnes décédées ce jour-là. Son âme qui avait été enfermée dans un réceptacle de verre par l'Ange de la mort fut relâchée et put rejoindre la terre. Cette histoire illustre la puissance du soufi, capable de ressusciter les morts.

Au dire du maddâh, informateur de cette histoire, ce récit de miracle par 'Abd al-Qâdir Gîlânî a été emprunté à la vie du saint, *manakib* (de l'arabe *manâqib* « panégyrique, actes vertueux »). Après examen de plusieurs manuscrits de la biographie de 'Abd al-Qâdir conservés à l'Institut d'orientalisme de l'Académie des sciences, nous n'avons pas trouvé ce récit. Il semble qu'il provienne du folklore oral des maddâh, lequel est influencé par les *manâqib* [2].

Parmi les récits soufis typiques, influencés par les vies de saints anciennes, se trouve « L'Éléphant vivant » *(zinda fil)*, qui raconte les actes et le martyre de Shaykh Ahmad-i Jâmî (1049-1141), dont un des épithètes est *Zhanda Fîl*, éléphant (foi) immense (colossal) [3]. Selon le récit des maddâh, Shaykh Ahmad-i Jâmî rêva du prophète Muhammad qui lui demanda d'aller à Jâm pour y accomplir un miracle, ressusciter un éléphant terrassé qui appartenait au roi, alors que lui-même

---

1. *The Kashf al-mahjúb, the oldest Persian treatise*, p. 106-107 ; *Tadhkiratu'l-awliya of Muhammad ibn Ibrahim Faridu'ddin 'Attar. Edited by R. A. Nicholson*, Londres, 1905, vol. I, p. 135-136.

2. Il faut noter en passant que jusqu'à maintenant, ces *manâqib* ont été très peu étudiés alors qu'ils représentent des sources importantes pour l'histoire religieuse et l'ethnographie historique. Voir V. V., « O Manakibakh » (À propos des *manâqib)*, *TV*, n° 14, 1902 (aussi *Zakaspijskoe obozrenie* (La revue transcaspienne), n° 263, 1902.

3. A. S. BEVERIDGE, « Ahmad Djámi, *Encyclopaedia of Islam*, t. I, 1913 ; F. MEIER, « Ahmad-i Djām », *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. I, 1960.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE288 (P01 ,NOIR)

allait mourir en martyr. Ahmad-i Jâmî se rendit auprès du roi de Jâm qui, sous peine d'exécution et d'un châtiment cruel, demanda à ses oulémas (haut clergé) de faire un miracle en ressuscitant son éléphant. Ahmad-i Jâmî ranima l'éléphant et sauva de la mort les oulémas. Mais ces derniers accusèrent le saint d'hérésie et demandèrent au roi son exécution, bien que le roi voulût lui laisser la vie sauve.

À l'origine de cette histoire, il y a un récit de miracle accompli par Ahmad-i Jâmî qui sauva des oulémas et fut ensuite accusé d'hérésie et de sorcellerie, puis condamné à un châtiment cruel. Cet épisode provient, semble-t-il, d'une biographie ancienne rédigée au XI[e] siècle [1]. Avec le temps, par l'ignorance des maddâh l'épithète *zhanda fîl* a été interprété ou mal lu dans le manuscrit comme *zinda fîl*, par conséquent l'épisode a été remanié en un miracle de résurrection de l'éléphant. Le conte du martyre d'Ahmad-i Jâmî a pu être influencé par la légende du martyre du Christ reflétée dans le Coran [2].

Dans certains récits recueillis chez les maddâh, d'un bout à l'autre on trouve le thème du sacrifice de soi et de la nécessité de rendre le bien pour le mal. Par exemple, dans l'histoire sur 'Alî et sa bataille avec le héros 'Alqama, il est raconté que le zèle forcené de 'Alî le poussa à sacrifier sa vie pour le seul bonheur du héros vaincu. Seule l'intervention divine retint son geste [3].

Dans l'histoire des maddâh sur l'Imâm Bâqir, il est raconté que le zèle des descendants de 'Alî les poussa à sacrifier leurs enfants pour sauver la vie de l'imam et sayyid. L'idée de la

---

1. W. IVANOW, « A biography of Shaykh Ahmad-i Jâm », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1917, p. 291 s.

2. Ces mêmes éléments sont présents dans l'évocation coranique du Christ. Ils se trouvent aussi dans les légendes relatives au martyre du mystique Mansûr al-Hallâj, exécuté à Bagdad en 922. Voir Louis MASSIGNON, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, t. I-II, Paris, 1922 ; du même, « Al-Hallaj », *Encyclopaedia of Islam*, t. II, 1927 ; L. MASSIGNON (L. GARDET), « Al-Hallādj », *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. III, 1965.

3. Sur 'Alî et ses exploits miraculeux, il existe une vaste littérature écrite qui reflète, selon toute probabilité, un riche folklore oral sur ce thème. Signalons, par exemple, le poème *Kesik Bâsh Kibâbî* (Le livre de la tête coupée), qui a été maintes fois édité (lithographies et imprimés) en langue turque. Voir l'édition imprimée de Saint-Pétersbourg datée de 1295 de l'hégire.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE289 (P01 ,NOIR)

nécessité de rendre le bien pour le mal est développée dans l'histoire « Yalang yatîmcha », le pauvre berger [1]. Ce dernier reçut la visite du prophète Khidr et du saint Bahâ' al-Dîn à la manière des qalandar. Le berger serf fut le seul dans le village qui leur donna asile et leur prépara un plat de viande de chèvre, alors qu'il avait eu des difficultés à être payé pour son travail chez le propriétaire. Quand le plat fut prêt, les saints lui dirent qu'il devait tout offrir à ses camarades, même si ni l'enfant ni les saints n'avaient vu quelque chose de bon chez eux. Le berger refusa de le faire. Alors Khidr lui dit : « Mon fils, ton père est un homme, toi aussi agis comme un homme (rends le bien pour le mal) » (*o'g'lum, otang er dur, sanam erdak qilik qil*).

Selon A. K. Borovkov, l'idée de la non-violence, exprimée dans d'autres œuvres du folklore centrasiatique, serait d'influence bouddhiste. En effet, pour l'islam, de manière caractéristique c'est plutôt la vengeance qui est réclamée sur le principe « œil pour œil, dent pour dent ».

L'histoire « Yalang yatîmcha » est populaire parmi les légendes ouzbèkes, elle coïncide avec une figure historique, Yalangtûsh Bahâdur († 1655-1656), régent de la province de Samarcande qui fit bâtir les madrasas Shîr Dâr et Tilâ Karî dans la ville [2]. La légende était largement répandue en Asie centrale comme dans les régions voisines. Cette même légende, qui a pu être recueillie auprès des maddâh du Turkestan, a été notée par Jarring chez les Ouzbeks d'Afghanistan originaires d'Andkhoy. Celui-ci l'a entendue de son instructeur mollah. Dans les notes de Jarring, la légende est très écourtée, et à la place des saints il s'agit de mollahs [3].

---

1. Ou pauvre orphelin, garçon. *(NdT.)*

2. V. L. VJATKIN, *Pamjatniki drevnostej Samarkanda*, p. 49 ; M. E. MASSON, *Registan i ego medrese* (Le Regîstân et sa madrasa), Tashkent, 1926, p. 13-22 ; U. D. DOSTMUKHAMMEDOV, « Rodoslovnaja Zhalantus-Batyra [Jalangtush-Bakhadura], stroitela medrese Tillja-Kari i Shir-Dor v Samarkande » (La Généalogie de Jalantûs Batur [Yalangtûsh Bahâdur], bâtisseur des madrasas Tilâ Karî et Shîr Dâr à Samarcande), *God raboty Kazakhskogo vyshego pedagogicheskogo instituta* (Un an de travail de l'Institut pédagogique supérieur kazakh), Tahskent, 1928, p. 83-88.

3. Gunnar JARRING, *Uzbek texts from Afghan Turkestan*, Lund, 1938 (Lunds Universitets Arsskrift, N.F., B. 34, n° 2), p. 21 ; S. E. MASSON, « Gunnar Jarring », *SV*, t. V, 1948, p. 326.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE290 (P01 ,NOIR)

Parmi les *dâstân* des maddâh, il y a une série de récits, sortes de « propagande », qui ont pour but de forcer la main des auditeurs, de les convaincre que le don aux qalandar et aux maddâh est un acte pieux qui sera récompensé par Dieu. Dans les récits, on souligne la proximité avec Allah des qalandar et des maddâh, dont les prières arrivent à son écoute. Ainsi, dans l'histoire « Gewa âhangar [1] », Gewa le forgeron, pendant qu'un maddâh raconte, il est demandé aux auditeurs de donner deux sous, et il leur est promis qu'ils rencontreront le prophète Khidr. Le forgeron Gewa donna de l'argent et peu après il rencontra le prophète Khidr qui le combla de bienfaits et le mena sur le chemin de la vérité. En remerciement, le forgeron Gewa forgea un énorme chaudron de bronze pour le tombeau de Khwâja Ahmad Yasawî [2]. Il forgea également un chaudron pour d'autres mausolées en Asie centrale et le Khurâsân.

Cette même idée est présente dans les *dâstân* consacrés au cruel roi égyptien et aux actes de Bahâ' al-Dîn Naqshband. Dans la première histoire, une pauvre veuve donna deux pains à un qalandar errant en dépit de l'interdiction du roi. On lui coupa alors les mains et elle fut chassée au désert avec son bébé. Là, apparurent deux anges (les pains offerts par la femme s'étaient transformés en anges) qui la guérirent et lui donnèrent à boire grâce à une source qu'ils avaient créée. Ils l'aidèrent à retourner en ville. Quand le roi apprit cela, il voulut l'exécuter. Il brandit son glaive, c'est alors qu'il mourut d'une piqûre de scorpion, son bras avait été retenu par la volonté d'Allah.

La seconde histoire raconte aussi comment les deux sous donnés par un Ouzbek de la tribu des Kurama au saint Bahâ' al-Dîn furent miraculeusement transformés en deux dragons blancs qui emportèrent les démons à forme de dragons noirs qui menaçaient les Kurama.

---

1. Il est possible que le nom du forgeron Gewa soit le nom légèrement modifié du légendaire forgeron Kawa, un des personnages du *Shâhnâme*, qui a renversé le despote légendaire Zahhâk.

2. Sur le shaykh Ahmad Yasawî, voir P. MELIORANSKY, « Ahmed Yesewī », *Encyclopaedia of Islam*, t. I, 1913 ; « Ahmad Yasawī », *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, t. I, 1960 ; M. E. MASSON, *Mavzolej Khodzhi Akhmeda Yasavi* (Le mausolée du Khwâja Ahmad Yasawî), Tashkent, 1930.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE291 (P01 ,NOIR)

Les maddâh évoquent aussi le mystique Bâbârahîm Mashrab. Nous avons recueilli un *dâstân* sur la visite de Mashrab à Tashkent et sur son martyre à Balkh. Ce récit diffère quelque peu de la biographie anonyme de Mashrab composée au XVIII[e] siècle, très populaire en Asie centrale [1]. Dans cette vie de Mashrab transmise oralement, les maddâh ont introduit des variations, notamment le récit de sa visite au Kafiristan ; la mention de ses deux chiens qu'il traitait comme son essence, de même que dans la légende de Hallâj ; ou encore son désir de finir en martyr [2].

Excepté les histoires et les légendes, les maddâh, comme nous l'avons déjà dit, mentionnent à travers leurs sermons des éléments d'interprétation des *hadîth* ou des thèses du Coran et de la sharia. Ce genre de sermons se retrouve dans l'histoire sur 'Abd al-Qâdir Gîlânî, qui éclaire en une série de paraboles et d'exemples le principe de la sharia selon lequel on ne peut pas considérer une nourriture comme profane si personne n'a vu comment elle a été profanée ; également le principe selon lequel on ne peut accuser quelqu'un d'avoir commis un crime s'il n'y a pas de témoin.

Un examen aussi rapide que celui-ci montre à quel point les thématiques des récits des maddâh sont variées et à quel point ces récits diffèrent de leur origine : des anciennes légendes des saints musulmans, pleines d'éléments fantastiques, relevant de l'art populaire ; des simples contes, auxquels on prête un caractère moral ; des sermons, variant selon les conditions politiques ; et même des anecdotes de Mullâ Nasr al-Dîn Afandî. Les *dâstân* des maddâh sont des œuvres collectives orales, transmises de génération en génération. Bien que les maddâh soient des gens ignorants et, pour la plupart, analphabètes, dirigés par leur shaykh ils exercent une grande influence sur la population, en fanatisant et en dirigeant l'opinion publique selon le désir du shaykh. « Les maddâh rusés peuvent exalter les foules superstitieuses, les faire pleurer et leur faire faire des

1. N. S. LYKOSHIN, « Divana-i-Mashrab », *Srednjaja Azija* (L'Asie centrale), livres 1-12, Tashkent, 1910 ; V. Vjatkin, « Ferganskij mistik Divana-i-Mashrab » (Le Mystique ferghanais Dîwâna-yi Mashrab), *Sbornik Turkestanskogo vostochnogo instituta v chest' prof. A. E. Shmidta* (Recueil de l'Institut oriental du Turkestan en l'honneur du professeur A. E. Schmidt), Tashkent, 1923, p. 23-34.

2. Louis MASSIGNON, *La Passion de Hallâj*, p. 89.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE292 (P01 ,NOIR)

choses dans l'oubli d'elles-mêmes. On comprend dès lors qu'un maddâh plus ou moins talentueux puisse posséder une certaine capacité d'inspirer leur pensée aux foules crédules, puisse même en prendre la direction et jouer un rôle considérable dans les événements politiques… » À la fin du XIXe et au début du XXe siècle, l'objectif principal des maddâh était d'extorquer encore plus d'argent, « ils se transformèrent en orateurs de rue relativement politisés et exploitèrent le sentiment religieux des masses [1] ».

Étant ignorants, les maddâh déforment les principes de la sharia, ils donnent leur interprétation en contradiction avec les dogmes de l'islam. Ils conservent dans leurs histoires des éléments de croyances populaires préislamiques. Selon l'auteur du « Bref aperçu… », les maddâh ignorants ont parfois subi la persécution de la part des souverains des cours centrasiatiques. Ainsi, par exemple, les maddâh ont été persécutés à Boukhara sous le règne de l'émir Shâh Murâd (règne de 1785 à 1800) et de son fils, l'émir Haydar (règne de 1800 à 1826) [2].

Mais souvent, les maddâh sont soutenus par les souverains centrasiatiques ; le fait le plus remarquable étant qu'ils jouirent de privilèges fiscaux, comme par exemple dans le khanat de Kokand sous Haydar Khân (règne de 1824 à 1875 avec interruption) [3]. Des témoignages rapportent qu'à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, les bazars du khanat de Boukhara et du Turkestan étaient remplis de maddâh [4].

Les maddâh ne sont pas seulement présents en Asie centrale. Les conteurs panégyristes, usant de thèmes religieux, existent aussi en Iran, en Turquie et dans les pays arabes [5].

---

1. « Kratkij obzor », p. 37.

2. « Kratkij obzor », p. 38.

3. A. L. TROITSKAJA, *Katalog arkhiva kokandskikh khanov xix veka* (Catalogue des archives du khanat de Kokand au XIXe siècle], Moscou, 1968, no 1233-1234.

4. « Kratkij obzor », p. 38.

5. Ju. N. MARR, « Koe-chto o Pekhlevan kechele i drugikh vidakh narodnogo teatra v Persii » (Quelque chose sur Pehleven kechele et autres aspects du théâtre populaire en Perse), *Iran*, t. II, Saint-Pétersbourg, 1928, p. 75-76 ; I. BEREZIN, *Puteshestvie po Severnoj Persii* (Voyages dans la Perse septentrionale), Kazan, 1852, p. 283 ; A. GOBINEAU, *Trois ans en Asie (de 1855 à 1858)*, Paris, 1859, p. 467-468 ; Ch. BARBIER DE MEYNARD, « Scènes de la vie persane

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE293 (P01 ,NOIR)

La forme artistique des sermons (arabe *wa'z*), illustrée par des exemples et des images pittoresques, est depuis longtemps largement répandue dans l'Orient musulman, et représente un des genres favoris de l'éloquence. Elle était pratiquée par divers cercles dans l'Orient médiéval, à commencer par les poètes et écrivains appartenant à des cercles de cour, jusqu'aux prédicateurs errants professionnels et aux acteurs du théâtre populaire [1]. En Asie centrale et au Khurâsân, durant le Moyen Âge, les prédicateurs étaient soit des professionnels soit des amateurs. Les uns et les autres sont mentionnés dans les mémoires de Zayn al-Dîn Wâsifî, qui a vécu au tournant des XV^e^ et XVI^e^ siècles [2] ainsi que chez 'Alî Shîr Nawâ'î (1441-1501) dans le *Mahbûb al-qulûb* (La Bien-aimée des cœurs) [3]. Dans ses mémoires, Wâsifî cite l'exemple d'un sermon prononcé lors d'un festin à Nîshâpûr [4]. En comparant le texte de ce sermon avec les récits recueillis chez les maddâh centrasiatiques, les similitudes de forme et de style sautent aux yeux [5].

(extrait du manuscrit inédit d'un voyage en Perse) », *Journal asiatique*, X, t. IV, 1904, p. 174 ; S. G. WILSON, *Persian Life and Customs*, Édimbourg et Londres, 1896, p. 256 ; Vl. GORDLEVSKIJ, « Iz nastojashchego i proshlogo maddakhov Turtsii » (Les Maddâh de Turquie, hier et aujourd'hui), *Mir Islama* [Le Monde de l'islam], t. I, n° 3, 1912, p. 333 ; Georg JACOB, « Vorträge türkischer Meddähs (mimischer Erzählungskünstler) », *Türkische Bibliothek*, Bd. I, Berlin, 1904 ; Carsten NIEBUHR, *Reisebeschreibung nach Arabien*, Copenhague, 1774, p. 107 ; J. G. WETRSTEIN, « Der Market in Damaskus », *Zeitschrift d. Deutsch. Morgenländ. Gesellchaft*, Bd. II, 1857, p. 482.

1. A. MEZ, *Die Renaissance des Islâms*, Heidelberg, 1922, p. 318-320.

2. A. N. BOLDYREV, *Ocherki iz zhizn geratskogo obshchestva*, p. 371, 379-380 ; du même, « Memuary Zajn ad-dina Vosifi kak istochnik dlja izuchenija kul'turnoj zhizni Srednej Azii i Khorasana na rubezhe XV-XVI vv. (Les Mémoires de Zayn al-Dîn Wâsifî comme source pour l'étude de la vie culturelle en Asie centrale et au Khurâsân au tournant des XV^e^ et XVI^e^ siècles], *Trudy OVGE*, t. II, Saint-Pétersbourg, 1940, p. 205-206.

3. Alisher NAVOI, *Vozljublennye serdets. Svodnyj tekst podgotovil A. N. Kononov* (La Bien-aimée du cœur. Texte intégral établi par A. N. Kononov), Moscou-Saint-Pétersbourg, 1948, p. 38.

4. A. N. BOLDYREV, *Ocherki iz zhizn geratskogo obshchestva*, p. 418.

5. À côté des sermons artistiques, des sermons burlesques furent largement diffusés par des bouffons médiévaux qui amusaient les spectateurs. Ces semons sont parvenus jusqu'à nous dans une pièce de

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE294 (P01 ,NOIR)

Dans la section consacrée aux prédicateurs figurant dans le poème de ‘Alî Shîr Nawâ’î, on peut déduire que les prêcheurs professionnels étaient nombreux dans le Khurâsân du XV^e siècle. Certains d’entre eux jouissaient d’un grand respect, toutefois à côté de ceux-là il existait des prédicateurs plus proches des charlatans, et dont les mœurs étaient loin d’être un modèle à suivre [1].

Plusieurs chercheurs (I. Goldziher, Vl. Gordlevskij) considèrent que les maddâh trouvent leur origine chez les anciens prédicateurs musulmans, les *qussâs* (pluriel du terme arabe *qâss*). Goldziher a mis en lumière l’origine de ces derniers ainsi que la transformation historique du genre du conte populaire en thème religieux [2]. En se fondant sur un certain nombre de sources arabes, il a présenté les caractéristiques des anciens prédicateurs, commentateurs du Coran et des *hadîth*, qui accompagnaient souvent les armées lors des campagnes contre les infidèles, qui stimulaient avec leurs prédications et leurs histoires le courage et la bravoure dans le combat pour la foi. Au fil des siècles, les *qussâs* ont dégénéré en charlatans, poursuivant un unique but : le lucre. Leurs prêches d’illettrés, tissés d’inepties, avec des *hadîth* inventés, attirèrent l’attention du clergé orthodoxe. Les *qussâs* ne furent plus autorisés à chanter près des mosquées et dans la rue. Victimes de persécutions, ils rejoignirent les rangs des déclassés, ce lumpenprolétariat (prolétaires en guenilles) oriental des *‘ayyâr*, et se sont intégrés à leurs bandes organisées.

À côté des maddâh, il y avait en Asie centrale des conteurs de rue (biographes de saints) et des prêcheurs qui étaient des spécialistes – narrateurs du *Shâhnâme* et des romans de chevalerie. C’étaient habituellement des maddâh de cour, dont les

---

théâtre de marionnettes du XIII^e siècle, intitulée *‘Ajîb u gharîb*, écrite par Ibn Danyâl (voir Georg JACOB, *Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13 Jahrhundert*, Munich, 1910, Sitzungsberichte der Kînig Bayer. Akad. d. Wissenschaften, philos.-philo. U. histor. Klasse. Jahrgang, 1910, Abh. 10), p. 16 s. Des survivances de sermons comiques et de prières parodiques sont observables dans les farces populaires ouzbèkes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle.

1. Alisher NAVOI, *Vozljublennye serdets*, p. 38.

2. Ignaz GOLDZIHER, *Muhammedanische Studien*, theil. II, Halle, 1890, p. 161 s.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE295 (P01 ,NOIR)

récits accompagnaient le coucher des khans et émirs centrasiatiques dans leur chambre. Ceci est décrit de façon vivante par Alibekov dans un moment de la vie du khan de Kokand Haydar : « Après la prière du soir, Khuftan Khân se retrouve en tête-à-tête avec son espion avec lequel il a une longue conversation, ensuite il rejoint sa chambre à coucher où il fait venir une de ses femmes ou une de ses *chûrî* [1]. Le silence se fait, juste en face retentit jusqu'à l'aube la voix du maddâh, qui raconte différentes scènes du *Shâhnâme*, du *Hamzanâme* et autres. Puis le garde en chef, d'un son de flûte monotone, fait savoir que les gardes se réveillent [2]. »

Les conteurs de cour du *Shâhnâme* sont attestés pour l'Asie centrale et le Khurâsân des XV^e^-XVI^e^ siècles [3]. Les origines de l'art des lecteurs du *Shâhnâme* semblent remonter à l'ancienne tradition des bardes de cour de l'Asie centrale préislamiques, qui racontaient les épopées héroïques, comme en témoignent le *Shâhnâme*, ou bien les fresques découvertes par les archéologues dans les vestiges des villes d'Asie centrale. Cet aspect n'a pas été traité et attend son chercheur. On n'a pratiquement aucune information sur ce type de maddâh. En particulier, on ignore si les maddâh de rue chantaient le *Shâhnâme* et les romans de chevalerie ou si c'étaient seulement les maddâh de cour qui étaient spécialisés dans ce domaine [4].

---

1. *Chûrî* (ouzbek *cho'ri*) signifie « servante, esclave ».

2. Mikhail ALIBEKOV, « Domashnjaja zhizn poslednego kokandskogo khana », p. 92.

3. A. N. BOLDYREV, « Memuary Zajn ad-dina Vosifi », p. 246.

4. En Turquie, les romans de chevalerie entrent dans le répertoire des maddâh. Evliya Chelebi, décrivant la procession de guildes à Istanbul en 1639, mentionne les maddâh qui marchent avec les clercs et déclament bruyamment des fragments de romans de chevalerie. De semblables conteurs existaient en Iran et dans les pays arabes. Voir Ewliya ÇELEBI, *Seyahetnamesi* (Le livre des voyages), Der-i Saadet, I, 1314, p. 525 ; J. von HAMMER, *Constantionopolis und der Bospores*, Bd II, Pesth, 1822, p. 401 ; Odam OLEARNIJ, *Podrobnoe opisanie puteshestvija golshtinskogo posol'stva v Moskoviju i Persiju* (Description détaillée d'un voyage de l'ambassade de Holstein en Moscovie et en Perse), Moscou, 1870, livre IV, XIX, p. 549, livre V, VI, p. 726 ; N. M., *Pis'ma russkogo iz Persii* (Lettres d'un Russe en Perse), II, Saint-Pétersbourg, 1844, p. 119 ; Carsten NIEBUHR, *Reisebeschreibung nach Arabien*, p. 107.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE296 (P01 ,NOIR)

Comment lire le *Shâhnâme* et les romans de chevalerie, ou comment raconter les *dâstân*, est une sorte d'art. Les manières de raconter des maddâh de cour et de rue relèvent d'une tradition établie et requièrent une formation.

Les communautés de qalandar et la corporation des maddâh.

Comme il a été dit, les qalandar sont rassemblés en communautés alors que les maddâh sont réunis en corporations professionnelles. Sur les communautés de qalandar et les corporations de maddâh, il n'existe que le matériel collecté par nous-mêmes, relatif à Tashkent. Dans les filiales de l'ordre qalandar à Tashkent, les communautés de qalandar et la corporation des maddâh, ces deux organisations apparemment d'origine très différente, sont si étroitement liées qu'elles ont presque fusionné. Selon nos informateurs, dans plusieurs régions (comme, par exemple, à Marghîlân) les corporations de maddâh sont indépendantes, mais nous ne possédons guère d'informations à leur sujet.

À la tête des communautés de qalandar de Tashkent se trouve un shaykh (*tûra*, *îshân-tûra* ou *bâbâ*), auquel sont soumis tous les membres des communautés de qalandar et de corporations de maddâh. Les affaires des communautés de qalandar sont dirigées par leur doyen, dit *âtabây*, tandis que les affaires des maddâh sont menées par le leur, dit *ghâlib*. L'un et l'autre ont un suppléant, le *moun* (de l'arabe *mu'âwin*), généralement leur propre fils. Les autres qalandar et maddâh, ainsi que leurs disciples, forment une sorte de confrérie appelée *shurakorlar* (de l'arabo-tadjik *shûrâkârlâr* « conseiller »).

Les devoirs des doyens sont les suivants : répartir les lieux de spectacle entre les membres de son organisation, contrôler le bon partage des recettes entre eux, la qualité de l'interprétation des *talqîn* (pour les qalandar) ou de la narration (pour les maddâh) ; juger avec le shaykh les fautes de tel ou tel membre de son organisation, infliger au coupable le châtiment et percevoir les amendes ; gérer le montant des amendes amassées dans des sortes de « caisses de secours mutuel ». L'*âtabây* désigne les maîtres des disciples qalandar, de même le *ghâlib*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE297 (P01 ,NOIR)

désigne ceux des disciples maddâh. Chacun d'eux contrôle les connaissances des apprentis qui sont de leur compétence et autorise leur initiation parmi les qalandar ou parmi les maddâh [1]. Les deux doyens sont régulièrement en contact, ils s'accordent sur les lieux d'exhibition des qalandar et des maddâh afin d'éviter toute concurrence inutile.

Le doyen des qalandar s'occupe des affaires des frères dans la *qalandarkhâna*, où se rassemblent les qalandar du matin jusqu'au soir. Le matin, il désigne à chaque groupe le quartier de la ville où ils devront mendier. Le soir, on s'attelle au partage des gains en sa présence.

Le doyen des maddâh, habituellement une personne assez aisée, possède une belle *mehmanxana* (du tadjik *mihmânkhâna* « chambre pour les invités dans la partie de la maison réservée aux hommes »), dans laquelle vivent les disciples des maddâh, orphelins et gens venus d'autres villes. Là ont lieu les réunions d'affaires des maddâh (réunions solennelles de maddâh et de qalandar, qui sont aussi l'occasion d'initier des disciples comme qalandar ou comme maddâh, et l'occasion d'élire les doyens, ce dans la *qalandarkhâna*). Pour les réunions d'affaires quotidiennes, les maddâh louent une maison de thé appelée alors *karxana* (du tadjik *kârkhâna* « atelier [2] »). Dans la *kârkhâna*, les maddâh, dirigés par leur doyen, se réunissent chaque jour du matin au soir. La maison de thé des maddâh à Tashkent se trouve dans le bazar de Chorsu [3].

Le matin à la *kârkhâna*, après le thé le doyen assigne à chaque maddâh, avec ses compagnons et ses apprentis, le secteur de la ville où ils donneront le spectacle. La place la plus rentable en

1. Les mêmes devoirs incombent aux chefs des guildes d'artistes et de musiciens, appelés *metarboshi* ou *mehtarboshi* (du tadjik *mihtar* « meilleur, supérieur »). Voir A. L. TROITSKAJA, « Iz istorii narodnogo teatra i tsirka » (De l'histoire du théâtre populaire et du cirque), *SE*, n° 3, 1948, p. 73.

2. La guilde des artistes et des musiciens loue également une maison de thé qu'ils appellent *karxana*. Là se réunissent tous les membres de la guilde avec leur doyen, le matin et le soir. Dans la *karxana*, par l'intermédiaire du doyen, ont lieu l'embauche de la troupe pour le spectacle puis le partage des recettes.

3. *Chorsu*, *chorsi* (mot tadjik) : avant-toit en forme de coupole au-dessus d'un croisement de grandes artères au bazar.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE298 (P01 ,NOIR)

ville, comme, par exemple, Urda [1], où il y a beaucoup de maisons de thé et de gargotes, est attribuée à tour de rôle. Pour éviter les malentendus et la concurrence entre maddâh, les différents secteurs sont alloués avec circonspection, de sorte que chaque groupe prend les places rentables et non rentables, ainsi personne n'est lésé. La même pratique s'observe chez les qalandar.

L'été, au moment des récoltes, les deux doyens désignent aux qalandar et aux maddâh les villages des alentours où ils iront recueillir les dons des paysans et les aumônes en grains. Les doyens donnent la permission aux qalandar et aux maddâh de voyager dans d'autres villes et campagnes. À son arrivée dans une autre ville, le qalandar doit se présenter au doyen local, de même pour le maddâh afin d'obtenir la permission de collecter des aumônes ou de chanter. Symétriquement, les qalandar et maddâh qui arrivent à Tashkent depuis d'autres lieux doivent demander la permission à l'*âtabây* ou au *ghâlib*. Ainsi chaque doyen doit savoir où se trouvent les membres de sa confrérie et qui, venu de l'extérieur, va se produire en ville [2].

Les recettes des qalandar et des maddâh sont divisées en parts ou portions rigoureusement établies, appelées *bahra* (mot tadjik) ou *kism* (de l'arabe *qism*) [3]. Les recettes des qalandar sont réparties de la façon suivante : le premier chanteur reçoit trois parts, l'orant deux, les autres – selon l'âge et l'expérience – une demi-part, enfin les apprentis reçoivent entre un cinquième et un tiers de part ; le livreur *(ergashi borgan)* récupère la petite monnaie. Tous les jeudis et dimanches, lorsque les qalandar investissent le bazar avec leur doyen, la distribution des gains se fait de la manière suivante : un dixième de l'argent collecté revient au *tûra*, un dixième au doyen. Le reste de la somme est réparti selon les règles décrites plus haut. Parfois, la répartition

1. Le sens principal du terme *urda* (turco-mongol *orda*) est « résidence des régents ». À Tashkent, un lieu qui a gardé ce nom était occupé par des locaux commerciaux et des « rangées de restaurants ».

2. Un enregistrement semblable existe dans les guildes d'artistes et de musiciens, comme dans les guildes d'artisans. Les doyens des organisations professionnelles et des communautés de derviches sont comme des représentants de l'administration.

3. Le partage des gains fixé en parts *bahra* ou *qism* est aussi pratiqué dans les guildes d'artistes et de musiciens.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE299 (P01 ,NOIR)

est différente : l'*âtabây*, en plus du dixième de l'argent collecté, reçoit une autre part, le *salâtagîr* également une, les autres entre une moitié et un quart de part, les apprentis un quart.

Avec la nourriture collectée, à Tashkent on organise, comme nous l'avons dit précédemment, un repas commun, le *dîgjûsh-i mawlân* [1].

Les maddâh partagent les recettes à la maison de thé. Le maddâh narrateur reçoit quatre parts, le « choriste » deux, les apprentis entre un dixième et une moitié de part. Parfois, un petit pourcentage des gains, appelé *kuzhakki* (de l'arabo-ouzbek *kîzhaqqî* « droit de l'œil »), est réservé au doyen. En général, le *ghâlib* ne reçoit rien, mais lors des fêtes de famille on lui offre un manteau.

Le grain, obtenu pendant les visites estivales aux villages environnants, est emmené à la *qalandarkhâna* pour les qalandar, à la *mihmânkhâna* du doyen pour les maddâh. Les uns comme les autres attribuent au *tûra* un dixième de la collecte. En plus de cela, les maddâh laissent la moitié du grain collectés à leur doyen.

Dans les communautés de qalandar et les corporations de maddâh, il existe une sorte d'« institut d'apprentissage ». Les gens passent par une période d'apprentissage pour entrer dans l'ordre des qalandar ou dans la corporation des maddâh. En ce qui concerne les qalandar et maddâh héréditaires, qui, en suivant leur père, apprennent les chants, les *talqîn* et les *dâstân*, ils n'ont pas besoin de cet apprentissage. Pour la plupart, ils sont devenus qalandar ou maddâh par la volonté de leur père qui, à la naissance de leurs fils, ont fait le serment d'en faire des qalandar ou des maddâh. Habituellement, l'initiation de ces personnes est purement formelle et réalisée en même temps que le rite de circoncision. Ils ne passent pas par le rite d'admission

1. À Marghîlân, d'après les qalandar, l'ensemble des produits collectés des maddâh est donné au *tûra* qui en retire une partie pour le *dîgjûsh-i mawlân*. Il prend le reste et garde habituellement la part du lion, ce qui suscite le mécontentement des qalandar. Les bouffons ouzbeks *kyzyk*, *kyzykchi* (ouzbek *qiziq*, *qiziqchî*) pointent cela et en plaisantent : ils tournent en ridicule le shaykh avide et cupide qui, ayant provoqué l'indignation des qalandar, est honteusement chassé de la communauté.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE300 (P01 ,NOIR)

du *murîd* par le shaykh des qalandar puisqu'ils deviennent leur *murîd* dès leur enfance.

Pour les personnes extérieures qui souhaitent devenir qalandar ou maddâh, l'apprentissage est obligatoire. Selon les aptitudes et la formation de l'élève, elle peut durer entre cinq ou six mois et plusieurs années. Les élèves les plus formés sont les qalandar qui ont souhaité changer de « profession » et sont devenus maddâh, ou réciproquement des maddâh ont exprimé le souhait de devenir qalandar. Un tel passage de qalandar à maddâh ou de maddâh à qalandar n'est possible qu'avec l'autorisation à la fois des shaykh, du *tûra* des qalandar et des doyens des deux communautés. L'admission des élèves extérieurs qui n'ont aucune relation ni avec les qalandar ni avec les maddâh dépend de la permission du *tûra* et des doyens. À Tashkent, n'importe qui peut devenir apprenti des qalandar ou des maddâh. Si quelqu'un de l'extérieur veut faire partie des élèves des qalandar, alors le *tûra*, en collaboration avec le doyen, cherchera à savoir qui étaient ses parents. Si ses parents sont des voleurs ou sa mère une prostituée, une pénitence lui est infligée (il doit laver les péchés de ses parents), après quoi il fait la promesse qu'il ne réitérera pas les vices familiaux. L'élève nouvellement admis doit vivre à la *qalandarkhâna*, où il remplira différentes missions pour la maison du *tûra* et où il prendra part aux cérémonies des qalandar. Avec la connaissance et le consentement du shaykh, un maître aîné lui est assigné. Lorsque l'apprenti a assimilé les chants et les *talqîn* avec l'autorisation du *tûra*, du doyen et du maître, il lui est permis de subir le rite d'initiation des qalandar, l'*arwâh-i pîr* (rite dédié aux esprits des ancêtres) ; alors il devient *murîd* du shaykh. Si à Tashkent, chaque personne qui le désire peut devenir qalandar, en revanche à Marghîlân, selon nos informateurs, ne seront admis chez les qalandar que les estropiés ou les gens qui font partie des *abdâl*, sur lesquels nous allons revenir.

C'est à peu près la même situation chez les maddâh. La personne qui est admise parmi les élèves des maddâh avec la permission du *tûra* et du doyen doit devenir *murîd* du shaykh (le *tûra*) et doit promettre au *ghâlib* qu'il ne boira pas, qu'il ne fera pas usage de drogues, qu'il ne s'adonnera ni à la débauche ni aux jeux de hasard. Avec l'approbation du *tûra*, le doyen lui assigne un maître, avec lequel il ira en ville participer aux spectacles et mémoriser les récits. Après avoir été formé, l'élève

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE301 (P01 ,NOIR)

s'enquiert auprès de son maître pour obtenir la permission de se soumettre au rite d'initiation des maddâh. Le *ghâlib* la donne. Ce dernier contrôle les connaissances de l'élève, l'invite à interpréter lui-même quelques chants, auxquels il assiste comme auditeur. Le *ghâlib* observe comment l'apprenti harangue les foules, attire leur attention, intéresse le public, et comment il procède pour la collecte de l'argent. Si le doyen juge que l'élève est suffisamment préparé pour donner lui-même des spectacles, avec l'autorisation de l'*îshân-tûra* il est admis au rite d'initiation des maddâh.

Le rite d'initiation des apprentis au titre de disciple du shaykh qalandar se déroule à la *qalandarkhâna* de la manière suivante : l'apprenti s'assied dans une attitude respectueuse devant le shaykh qui le prend par les oreilles et demande :

Tes yeux voient-ils ?
Ne regardes-tu pas dans les yeux de la femme de quelqu'un ?
Tes oreilles entendent-elles ?
N'entends-tu pas les mots médisants ?
Ta langue parle-t-elle ?
Ne parles-tu pas en mal de quelqu'un ?
Ne jures-tu pas sans raison ?
Tes bras sont-ils invalides ?
Ne frappes-tu pas quelqu'un ?
Ne voles-tu pas le bien de quelqu'un ?
Tes pieds sont-ils invalides ?
N'es-tu pas sur le chemin du vol ?
Te méfieras-tu des chemins sales du mal en ce monde ?

Ensuite, le *tûra* demande à l'élève qui entre dans l'ordre : « Est-ce qu'il fera preuve d'une indéfectible soumission à la volonté du chef, est-ce qu'il s'abstiendra de boissons, de débauches et de jeux de hasard ? »

Celui qui entre dans l'ordre répond : « Maître, je reconnais que Dieu est un, je reconnais que vous êtes le *pîr* [maître spirituel], je me détourne du chemin du mal *[taqsir, xudoni bir bilim, sizni pir bilim, yomon yo'llardan o'zimni saqleyman]* ».

Admis parmi les *murîd*, l'apprenti se relève et met sa main droite dans les mains du *tûra*, tenant le pouce en l'air. L'*îshân*, saisissant sa main dans les siennes, referme le pouce de l'apprenti avec le pouce de sa main droite. Puis le nouveau

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE302 (P01 ,NOIR)

murîd tend la main à toutes les personnes présentes à la réunion des qalandar et des maddâh, à commencer par l'*âtabây*. À la fin du rite, le *murîd* place devant le *tûra* puis devant le doyen des qalandar une petite somme d'argent qui constitue son don.

Si le *murîd* devient qalandar, le *tûra* met sur sa tête une calotte pointue, signe qu'il est un *murîd* nouvellement admis, ayant passé le premier degré sur la voie soufie du perfectionnement [1].

Après l'admission de l'élève parmi les *murîd* du shaykh des qalandar, suit un rite d'initiation chez les qalandar ou chez les maddâh *(arwâh-i pîr)*.

Ce rite nécessite beaucoup de dépenses car l'initié doit organiser un banquet pour tous les membres de la communauté, offrir un manteau ou un costume complet au *tûra*, aux deux doyens et à son maître instructeur. C'est pourquoi l'apprenti, avant l'*arwâh-i pîr*, est autorisé à se produire en spectacle de façon indépendante pour rassembler la somme nécessaire. L'élève pauvre accomplit ce rite à parts égales, et chacun des participants est autorisé à se produire plusieurs fois. Ils remettent l'argent recueilli à leur doyen qui leur indique comment mettre en œuvre le banquet, ce qu'il faut acheter comme manteaux à offrir. Toutes les dépenses pour l'accomplissement du rite sont réalisées en connaissance de cause et sous la direction des doyens. Excepté ces cas, les apprentis

1. Selon le règlement de l'ordre qalandarî, ses membres doivent porter un costume spécial, composé d'une calotte (*shaidan* ou *burma*), d'un bonnet conique brodé avec une bordure en fourrure ou une frange de laine (*kulakh*, tadjik *kulâh*), des guenilles (*xirqa*, arabe *khirqa*, ou *djanda*, tadjik *janda*) cousues de morceaux multicolores ou un manteau brodé (souvent court avec des manches jusqu'aux coudes), une ceinture (tadjik *kamar*), un bâton avec un bout en fer (tadjik *suta*), un bol en noix de coco ou en courge (tadjik *kashkûl*), une pierre portée à la ceinture (*sangi kanaat*, du tadjik *sang* « pierre » et de l'arabe *qanâ'at* « contentement, résignation »). Toutes ces pièces de vêtement sont données par le *tûra* et faites à ses frais. Chaque pièce symbolise une étape sur le chemin du perfectionnement. Le qalandar les obtient après de longues intervalles de temps, cinq, dix ans, parfois plus. Lorsqu'il reçoit un de ces articles, le qalandar organise un banquet pour les membres de sa communauté *(darveshâna)* et présente une offrande au *tûra (nazr)*. Voir « Kratkij obzor », p. 29-30 ; O. A. SUKHAREVA, *Islam v Uzbekistane*, p. 54 ; de la même, « Drevnie cherty v formakh golovnykh uborov narodov Srednej Azii », p. 334-335.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE303 (P01 ,NOIR)

(qalandar et maddâh) ne sont pas autorisés à se produire individuellement. Si l'élève agit ainsi et que cela se sait, le doyen lui lie les mains avec son turban pour signifier l'interdiction de se produire avec son maître, jusqu'à ce qu'il exécute le rite d'initiation.

Les détails de la cérémonie n'ont pas été décrits à l'auteur. On constate seulement qu'elle a lieu en présence de tous les membres de la communauté des qalandar et de la corporation des maddâh. Le shaykh des qalandar s'installe à la place d'honneur. L'initié doit se produire et obtenir l'approbation des gens présents. Après le banquet, l'instructeur ceint la taille de l'initié d'une ceinture rituelle *(kamar bastan)*. Ensuite, l'instructeur boit l'eau d'une tasse et la tend à l'initié. Le rite s'achève par une prière du shaykh, dans laquelle il s'adresse aux esprits des ancêtres pour leur demander d'aider sa direction et son patronage de l'initié [1].

Les qalandar et les maddâh se considèrent comme les serviteurs d'Allah, ainsi ils se voient comme ses proches. Ils doivent mener une sorte de vie de moralité, et si les qalandar sont autorisés à consommer des drogues, en revanche les maddâh ne peuvent pas même fumer le narguilé. C'est pourquoi leur doyen, avec son suppléant, surveille la conduite de ses frères. Tout autant qu'eux, la population est vigilante. Dès lors, toute action immorale d'un qalandar ou d'un maddâh – comme la fréquentation d'un débit de boissons, un spectacle individuel par un élève, ne pas avoir subi le rite initiatique, etc. – est immédiatement rapportée au doyen et au shaykh.

Selon les fautes, le doyen applique des sanctions aux membres de son organisation et perçoit des amendes qui finissent par constituer une sorte de caisse de secours mutuel. L'argent des amendes se dit *bekoida pul* (de l'arabo-tadjik *bîqâʿida pûl* « argent sans règlement »).

Les fautes des qalandar ou des maddâh sont examinées par leurs doyens respectifs en compagnie du shaykh. Dans les cas de

1. La cérémonie de l'*arwâh-i pîr* est également exécutée chez les artisans et dans la guilde des artistes et des musiciens, sous la même forme (on ceint une ceinture, on boit de l'eau et on en appelle à l'aide et à la protection des esprits des ancêtres). Voir E. M. PESHCHEREVA, « Goncharnoe proizvodstvo Srednej Azii », p. 311 et suivantes.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE304 (P01 ,NOIR)

rixe et de querelle, on fait appeler les auteurs et on interroge à la fois témoins et victimes.

Les amendes pécuniaires sont infligées par le doyen et sont utilisées pour le compte de leur organisation. Généralement, cet argent va à l'enterrement d'un confrère indigent, à l'éducation d'un orphelin, à l'organisation d'un rituel de circoncision, ou à l'assistance aux malades et aux déshérités. En cas de maladie du doyen, l'argent est temporairement géré par son suppléant.

Pour la visite des débits de boissons ou autres lieux louches, l'*âtabây* et le *ghâlib* interdisent au coupable de recueillir des aumônes ou de se produire. Après de longues remontrances à la famille et aux proches du coupable, le doyen lui inflige une amende s'il est pauvre. Si le coupable a des ressources, le doyen l'oblige à offrir une collation à tous les frères – l'*arwâh-i pîr* – qui, comme pénitence, est dédiée à la mémoire des esprits des ancêtres. La même collation doit être offerte par le qalandar pour la même faute, et dans le cas où quelqu'un l'aurait battu dans la rue. On considère que la victime a été battue par l'esprit malin, c'est le *mushti goib* (du tadjik *musht* « poing » et de l'arabe *ghayb* « caché, invisible »). Le battu est considéré comme souillé, et sa nourriture impure.

La débauche, le vol, l'ivrognerie, les jeux de hasard sont sanctionnés par l'expulsion de la communauté, et souvent de la ville. Dans de tels cas, quand la faute a été prouvée, le coupable prononce : « Tu es devenu un renégat » *(murtad bo'lding)*. Le chef de la communauté des qalandar ou de la corporation des maddâh vend les biens du réprouvé qui reçoit l'argent de la vente et est aussitôt incité à quitter la ville.

Quand le doyen des qalandar vient à mourir, le shaykh nomme habituellement doyen son suppléant ou bien une personne vénérable parmi les qalandar. Chez les maddâh, le nouveau doyen est établi sur la recommandation du *tûra* et avec sa bénédiction. Pour le choix du *ghâlib*, tous les qalandar et les maddâh se réunissent dans la *qalandarkhâna*. À la question de l'*îshân* qui demande à l'assemblée ce qu'ils veulent, les maddâh répondent qu'ils souhaitent la recommandation du shaykh quant au bon doyen. « Qui voulez-vous pour doyen ? » – « Une bonne personne, soucieuse des autres, sage, pas agressive. » Alors le shaykh *tûra* désigne quelqu'un parmi les anciens et clôt l'élection. À la fin de la réunion, le shaykh dit une prière et

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE305 (P01 ,NOIR)

présente le doyen nouvellement élu en disant « verse de l'eau dans les mains des frères réunis », c'est-à-dire « organise le banquet » [1].

Le doyen élu met en place le banquet *(arwâh-i pîr)* lui-même à la *mihmânkhâna*, auquel sont invités non seulement les maddâh et les qalandar mais aussi leurs femmes et leurs enfants. Ces derniers sont reçus dans la partie réservée aux femmes chez l'épouse du doyen. Le banquet s'ouvre avec la prière du *tûra*. Ses dernières paroles invoquent les esprits des ancêtres du doyen et l'esprit du *pîr*, le patron de l'ordre : « Ghâlib, que ta position soit haute, que tes grâces soient nombreuses, que ton souffle soit puissant. Que les esprits de notre père et de tes ancêtres nous viennent en aide » *(g'olib, martabagin balan bo'lsun ; payzigiz ziyoda bo'lsun, napasigiz o'tkur bo'lsun ! Ota buvalarigizi bobomizi arvolari qo'llasin)*.

Après le banquet de pilaf, le *tûra* invite le doyen et dit de nouveau une prière pour le succès de son action. À la fin de la prière, le *ghâlib* s'adresse aux personnes présentes. Dans son discours, il appelle les qalandar et les maddâh à assurer qu'aucun des apprentis n'est entré sans rite d'initiation, ni ne s'est produit individuellement ; si quelqu'un l'a fait, les frères doivent saisir l'argent qu'il a gagné. Enfin il dit : « Après cela, qui n'a pas donné le *haqq-i pîr* [droit du chef], qu'il le donne ! » *(endan keyin kim bermagan haqqi pir, shuni beriyla)*. Après cet appel, chacun à leur tour tous les gens présents s'approchent du shaykh, déposent de l'argent devant lui, et ce dernier leur adresse une prière.

Comme on le voit dans cette description, les pratiques rituelles des qalandar et des maddâh sont des manifestations éclatantes du culte des ancêtres préislamique : on demandait l'aide des esprits des ancêtres et des shaykh patrons défunts dans toutes les situations critiques de la vie de la communauté [2]. Parmi les croyances et les rituels préislamiques présents dans les

1. Comme le pilaf et autres plats (non liquides) sont mangés à la main, au préalable on distribue aux convives de l'eau pour se rincer les doigts.

2. Le culte préislamique des morts et des ancêtres s'est maintenu dans d'autres peuples ayant adopté l'islam. Voir I. GOLDZIHER, *Kul't svjatykh v islame* (Le Culte des saints en islam), Moscou, 1938, p. 128 s.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE306 (P01 ,NOIR)

traditions des qalandar et des maddâh, il faut aussi mentionner la survivance de la célébration du nouvel an *(nawrûz)*, conservée en Asie centrale jusqu'à aujourd'hui. Au printemps, pendant la floraison des arbres fruitiers, qui coïncide avec l'équinoxe du printemps et le nouvel an iranien, les qalandar, les maddâh et leur disciples, sous la direction du *tûra*, sortent de la ville, là où sont organisées des assemblées, *anjuman* (terme arabe), accompagnées d'un repas et de prières [1].

Tous les repas communs des qalandar et maddâh, y compris les fêtes de famille *(toy)*, sont servis par des personnes élues à vie parmi les qalandar et les maddâh. Ainsi, l'intendant, *dastûrkhânchî* (mot tadjiko-ouzbek), qui dirige le service du repas commun, veille à la façon dont les plats sont servis. Aux fêtes de famille, il agit comme une sorte de maître de cérémonie. Sous la direction du *tawânbâshî* (terme tadjiko-ouzbek), des plateaux avec des galettes de pain et des fruits secs sont distribués en cadeaux, *tawân* (mot tadjik), aux participants des banquets d'*arwâh-i pîr* et des fêtes familiales [2]. Pour la cuisson du pilaf et autre plats de viandes, c'est le *gushtqûyârdîgân kîshî* (du tadjiko-uzbek « celui qui met la viande ») qui s'en charge. Il contrôle que toute la viande réservée à la préparation des plats soit placée dans le chaudron et qu'elle corresponde à ce qu'il a réparti pour les plats.

Chez les qalandar et les maddâh, se trouvent également des laveurs de cadavres, les *yûwghûchî* (terme ouzbek).

Ainsi les corporations de maddâh et les communautés de qalandar sont tellement fermées que les personnes (*dastûrkhânchî*, etc.) [3] élues de la même manière dans une communauté de qalandar et de maddâh du même quartier ne seront pas admises.

---

1. Ces *anjuman* sont pratiquées dans les guildes d'artistes et de musiciens et dans celles des artisans.

2. Pour une description des présents *(tavon)*, voir K. K. YUDAKHIN, *Kratkij uzbeksko-russkij slovar'* (Petit Dictionnaire ouzbek-russe), Tashkent, 1927, p. 153-154.

3. Dans les communautés de quartier, le *tawânbâshî* et le *gushtqûyârdîgân kîshî* ne sont pas permanents. Ils sont habituellement désignés au moment des fêtes de famille par l'organisateur de la fête.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE307 (P01 ,NOIR)

Cependant, entre les qalandar et les maddâh se constitue une fraternité. Les frères organisent des repas les uns avec les autres, ils échangent des cadeaux – manteaux ou même chevaux. Cette proximité des organisations pourtant distinctes de qalandar et de maddâh s'explique par la tendance à se rapprocher au moyen des mariages. On multiplie les vœux pour faire des garçons des qalandar et des maddâh, et pour que les filles épousent l'un d'entre eux.

C'est ainsi qu'à Tashkent les liens entre les communautés de qalandar et les corporations de maddâh sont étroits au point qu'ils forment quasiment une seule organisation. Les uns et les autres sont *murîd* du shaykh des qalandar et appartiennent de fait au même ordre des qalandar. Le shaykh n'est pas seulement le chef spirituel des qalandar et des maddâh, il contribue également à traiter un certain nombre d'affaires qui impliquent les uns et les autres. De nombreux qalandar sont simultanément maddâh et réciproquement, ils peuvent passer de l'une à l'autre « profession » très facilement. Les rituels dédiés à la mémoire des esprits des ancêtres, ainsi que les fêtes de famille, sont pratiqués ensemble ; de plus, durant ces rassemblements, ils sont servis par les personnes élues parmi les qalandar et les maddâh.

Cette union des organisations distinctes de qalandar et de maddâh entretient des relations étroites avec les artistes et les musiciens du théâtre populaire et du cirque. Au cours de leurs errances et de leurs spectacles en ville, les maddâh coopèrent souvent avec des baladins et des prestidigitateurs. Cela arrive très fréquemment lorsqu'ils errent à travers le pays. Certains artistes du théâtre populaire participent aux chœurs des qalandar, ils prennent part également aux chorus dans les spectacles des maddâh.

Qalandar, maddâh, artistes et musiciens du théâtre populaire et du cirque, ainsi que les membres de la famille, font usages d'un argot, *abdâltîlî* (terme arabo-ouzbek), connus d'eux seuls. Ils s'appellent eux-mêmes *abdâlamî* (en arabe, *abdâl* signifie « dévot, pieux » ; en turc il a aussi le sens de « vagabond »), ils se distinguent nettement de tous les autres, ceux qui ne connaissent pas l'argot, et qu'ils appellent « étrangers », *deghâ* (mot de l'argot des *abdâl*, qui pourrait provenir du persan *daghâ* « dépravé, pervers, fripon, trompeur ») [1].

1. Dans ses *Carnets de route*, p. 200, Paul Pelliot écrit : « Et,

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE308 (P01 ,NOIR)

L'analyse du lexique de l'*abdâtîlî* que nous avons recueilli montre qu'il se compose de mots arabes, syriaques, hébraïques, hindis, persans et turcs, et qu'il contient une proportion importante de mots d'origine inconnue. Dans l'*abdâltîlî*, environ une moitié du vocabulaire est commun avec l'argot des tsiganes centrasiatiques. De nombreux mots de l'*abdâltîlî* sont communs avec l'argot des derviches et tsiganes d'Iran, et avec celui des *abdâl* du Turkestan oriental. Les données disponibles permettent de conclure que l'*abdâlîtî*, comme les autres argots qui s'en rapprochent, s'est développé à partir de l'argot des corporations médiévales d'individus déclassés, appelés *banû sâsân* ou *sasyân (sâsânyân)*. Cette corporation de marginaux orientaux était bien organisée, elle comprenait des acteurs itinérants de théâtre populaire et de cirque, des derviches, des guérisseurs, des chiromanciens, des fakirs, des vagabonds. Leur saint patron était Shaykh Sâsân, fils du roi Bahman (variante : Tahmatan). Furieux d'avoir été destitué, Sâsân devint pauvre et rejoignit les rangs des derviches et le monde des marginaux

---

ajoutai-je, y a-t-il des gens d'autres sortes que les Dolans et les Kashgariens à Korla, des Louli par exemple ou des Abdâl ? – Des Louli, non, me répond Soupi-akhoun, mais il y a des Abdâl. Ils s'habillent bien, comme des marchands, ont les cheveux bien rasés, des cheveux gras. Ici aussi, le premier mois de l'année, les Abdâl vont par les rues, contant la vie de Hasan et Husein. Ce seraient eux aussi qui fourniraient la majorité des *maddah*, ou conteurs populaires, qui racontent la vie des saints et lisent le livre des victoires de Mahomet *[Djang nâmeh]*. Et en dehors de ces Abdâl, qui sont à Korla les vrais qalendâr ? – La plupart du temps, me dit Soupi-akhoun, des gens venus de Stamboul. – Il y a près de Korla une "ville" du Chah-qalendâr, du "roi mendiant" ; y a-t-il une légende à ce sujet ? – Non, mais c'est en effet auprès de la ville de Chah-qalendâr que vit le "*qalendâr bourvâst*", ou "grand-père des mendiants", actuellement un homme jeune d'ailleurs. Il est reconnu par les Chinois et reçoit d'eux une solde mensuelle, et a autorité sur tous les qalendâr entre Koutchar et Tourfan. Chaque grande ville a d'ailleurs son "chef des mendiants", mais le plus grand, le roi *[padchah]* des mendiants, vit, dit-on, dans la région de Khotan, auprès du mazâr de l'Imâm Djaffar Sadyq. C'est là un très grand et saint mazâr, avec d'innombrables pigeons, mais ce ne sont pas des pigeons ordinaires : ils sont rouges et n'ont pas d'ailes. Les gens de Khotan leur apporte des graines, et les oiseaux de proie ne les saisissent pas ; aucun homme n'y touche naturellement, car il leur arriverait malheur ». *(NdT.)*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE309 (P01 ,NOIR)

– mendiants, quémandeurs, toutes sortes d'individus qui sollicitaient de l'argent (j'ai déjà traité de cette question dans mon article consacré à l'*abdâltîlî*, où sont données des références secondaires et primaires) [1].

Ce qui est particulier à l'argot *abdâltîlî* d'Ouzbékistan, mais aussi à ses équivalents d'Iran et du Turkestan oriental, c'est que, jusque dans les premières décennies du XX^e^ siècle, il resta d'usage parmi les mêmes catégories de gens que celles du Moyen Âge : les derviches, les différents représentants du théâtre populaire et de l'art du cirque, les maddâh, les tsiganes, etc.

L'illustration la plus éclatante des liens étroits qui existent entre qalandar, maddâh et artistes du théâtre populaire et du cirque se trouve dans la biographie même de Tash Khoja Maddah. Son père, un Tadjik d'Isfara, était garçon de ferme. À la suite d'un rêve « prophétique », il décida de devenir qalandar et se rendit auprès de l'*îshân* Janvali au village de Samgar, non loin de Khujand. Il resta dans son couvent près d'un an, rendant différents petits services. Au bout d'un an, l'*îshân* l'accepta comme *murîd* et l'autorisa à devenir qalandar. Après quelque temps, le père du Tash Khoja s'installa avec le fils de l'*îshân* à Tashkent, où il se maria peu après tout en restant un qalandar. Le jeune garçon Tash Khoja parcourait avec son père et d'autres qalandar la ville de Tashkent et ses alentours. Il devint un qalandar héréditaire. À la mort de son père, il se « reclassa » comme maddâh. Au cours de sa longue existence, Tash Khoja fut qalandar, maddâh, puis de nouveau qalandar puis maddâh. En même temps, il apprit l'art du funambulisme et joua dans une troupe de funambules en qualité d'orant. Le cas de Tash Khoja ne rappelle-t-il pas les *'ayyâr* du Moyen Âge, les membres de la corporation des Banû Sâsân, Abû Zayd de Sarûj, héros du récit de Harîrî (XI^e^ siècle) ? On y trouve la même universalité, la même capacité à s'adapter au public [2].

Dans les communautés de qalandar, les corporations de

1. Signalons le livre classique de Clifford E. BOSWORTH, *The Mediaeval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*, 2 vol., Leyde, Brill, 1976.

2. Theodor PRESTON, *Makamat or Rhetorical Anecdotes of al-Hariri of Basra*, Londres, 1850 ; Al-HARIRÍ, *Die Verwandlung des Abu Seid von Serug, oder die Makamen des Harirí von Friedrich Rückert*, Stuttgart et Tübingen, 1837, Bd I, p. 12, Bd II, p. 23, p. 28.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE310 (P01 ,NOIR)

maddâh, les corps d'artistes et de musiciens du théâtre populaire et du cirque, il y a des caractéristiques qui leurs sont propres : un argot commun, le rattachement aux *abdâl*, la séparation nette avec tous les non-*abdâl*, le caractère fermé de ces organisations, la division en groupes et troupes pour les spectacles, le partage des recettes en parts ou portions, un système d'amendes pécuniaires. Il semble que toutes ces caractéristiques soient des survivances des corporations médiévales des Banû Sâsân ou Sâsânyân [1].

Par ailleurs, la similitude des rituels liés au culte des ancêtres est frappante tant dans les communautés de qalandar que dans les corporations de maddâh et dans différentes guildes. On peut supposer que ces rituels remontent aux traditions des guildes préislamiques qui, comme il a été montré par les chercheurs soviétiques, étaient assez développées dès les Ve-VIe siècles dans l'empire de Samarcande [2]. Dans la vie de saint Eustache de Mtskheta par exemple, comme il nous en a été aimablement informé par I. P. Petrushevskij, on trouve des données claires et précises sur l'existence, au VIe siècle, d'une corporation de bottiers et cordonniers (perses), ayant ses rites et ses célébrations [3]. Cependant cette question exige une recherche spécifique, tout comme celle des relations entres les guildes et les

1. Il est possible que les mendiants professionnels d'Asie centrale fussent eux aussi organisés en corporations, mais nous ne possédons aucune donnée sur elles pour le moment. On sait toutefois qu'au Moyen Âge, au Khurâsân et en Asie centrale, les mendiants étaient réunis dans des bandes organisées. Voir Alisher NAVOI, *Vozljublennye serdets*, p. 49-51.

2. N. V. PIGULEVSKAJA, *Vizantija i Iran na rubekhe VI-VII vv.* [Byzance et l'Iran au tournant des VIe et VIIe siècles], Moscou-Saint-Pétersbourg, 1940, p. 288 s. ; de la même, *Mesopotamija na rubezhe V-VI vv.* [La Mésopotamie au tournant des Ve et VIe siècles], Moscou-Saint-Pétersbourg, 1940, p. 41 et suivantes, p. 65 et suivantes ; K. V. TREVER, *Sasanidskoe serebro i bronza* [Argents et bronzes sassanides], serija I, Saint-Pétersbourg, 1953.

3. Voir *Zhitie Evstafija Mtskhetskogo* [Vie de saint Eustache de Mtskheta], dans *Raj Gruzii*, éd. Sabinina, 1882, p. 313-322 ; I. P. PETRUSHEVSKIJ, « K voprosu o drevnosti remeslennykh korporatsij v Irane » [Le Problème des anciennes corporations d'artisans en Iran] (manuscrit).

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE311 (P01 ,NOIR)

ordres soufis, en particulier le rôle des maisons de guildes – *takiyya* – dans la vie des guildes et des ordres soufis.

L'analyse de ce matériel a permis d'étudier plus profondément quelques traits originaux des cultes professionnels en Asie centrale. D'autre part, l'exemple des communautés de qalandar montre comment le soufisme a gravement décliné en Asie centrale, où l'un de ces ordres – la Qalandariyya – s'est pratiquement réduit à une organisation « professionnelle », dont la structure ressemble à celle des associations de corps de métiers, et dont les pratiques rituelles reproduisent largement la tradition bien établie des cultes de guildes.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE312 (P01 ,NOIR)

Gunnar JARRING, *Dervish and Qalandar Texts from Kashghar edited and translated with notes and glossary*, Stockholm, Almqvist et Wiksell International, 1987. [extraits]

Une description des derviches.

Il y a plusieurs genres de derviches. Le vrai derviche correspond à un type. Ils ne séjournent pas dans les villes, ils vivent dans des grottes. On les appelle dévots *(ʿâbid)* ou ascètes *(zâhid)*. Ils ne mendient rien à personne. Ils vivent dans le contentement, [c'est-à-dire qu'] ils se contentent de ce qu'ils obtiennent de Dieu. Ils ne font pas la quête auprès des gens et ne se montrent à personne, ils restent dans le désert où ils pratiquent leurs dévotions. Ils ne convoitent pas les biens. [Citons l'] histoire suivante : un roi souhaita donner à des derviches quatre cents dinars, il confia l'argent à un vizir-philosophe. Le vizir parcourut les alentours jusque tard dans la nuit, il finit par rentrer et déposa l'argent aux pieds du roi. Le roi dit alors : « Pourquoi ne l'as-tu distribué ? » Le vizir répondit : « Je n'ai pas pu trouver un seul derviche ! » Le roi dit : « Il y a quatre cents derviches dans cette ville. Pourquoi n'as-tu pas trouvé l'un d'eux ? » Le vizir répondit : « Vous avez dit "donne les dinars aux derviches !" Mais celui qui voulait les prendre n'était pas un derviche. Je ne les lui ai pas donnés. Celui qui était un derviche ne les a pas pris lorsque je les lui ai donnés. J'ai donc ramené l'argent. » En effet, tels sont les vrais derviches. Mais ces derviches sont extrêmement peu nombreux. Celui qui, lorsqu'on lui offre quelque chose, ne le prend pas, est une perle rare.

Il y a un autre genre de derviches. Ils ne font pas la quête auprès des gens mais si on leur donne quelque chose, ils

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE313 (P01 ,NOIR)

l'acceptent. Le refus des faveurs, pratiqué par celui qui ne prend pas ce qu'on lui offre, le place au même rang que celui des prophètes. L'apparence de certains derviches ressemble à celle des vrais derviches. Mais leurs méthodes ne sont pas les mêmes. Si leur piété est semblable, leurs pratiques sont différentes. Ainsi il est dit : « Regardez leurs pratiques, ne regardez pas leur ascèse et leur piété. » Il existe des derviches qui se font passer pour de vrais derviches, ils prennent le rosaire de mille grains et se comportent comme des derviches. Comme ils sont très intéressés et impatients, ils mendient auprès des gens. Comme ils ne peuvent pas s'en empêcher, ils prennent l'habit de derviche.

Il y a encore un autre genre de derviches. Ils s'habillent comme des maîtres spirituels *(îshân)*, des qalandar ou des soufis ; après avoir rassemblé quelques disciples sincères et s'être installés à l'extérieur d'une loge soufi, ils répandent leurs mensonges trompeurs. Ils trompent les gens à l'aide de tricheries et d'escroqueries, et en exécutant des *dhikr* et *samâ'*. Avec ce qu'ils peuvent gagner en mendiant auprès des gens riches, ils organisent des banquets *(dasturkhân)* pour les mendiants et les pauvres, assis près des cendres à l'extérieur des bains publics. Ils les font manger pour cultiver leur renom et leur notoriété.

Ces gens sont appelés *mashâyikh*. Si on les observe, eux et ce qu'ils font, on apprend beaucoup de choses, notamment sur les dévotions et les activités des *îshân* et des derviches. En proclamant « nous allons lire (chanter) les *hikmet*[1] », l'*îshân* rassemble ses proches disciples soufis. Lui-même s'assied dans le *mihrab* et lorsque les soufis se sont placés autour de lui en cercle, ils commencent à exécuter des chants après avoir dit « nous allons lire (chanter) les *hikmet* ». Après avoir chanté une partie (des *hikmet*) et prononcé *hu hu*[2], ils dansent, tournent et agitent violemment les bras et les jambes. Certains d'entre eux tombent en extase, trébuchent, plient leurs jambes puis les détendent, tremblent et s'effondrent puis se relèvent. Quand ils ont fini, ils prient après avoir lu une sourate du Coran. Ils ont plusieurs types de pratiques. Certains d'entre eux font ainsi :

1. Les *hikmet* correspondent soit à des formules soufies soit aux poésies attribuées à Ahmad Yasawî. *(NdT.)*

2. Littéralement « Lui », c'est-à-dire Dieu. *(NdT.)*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE314 (P01 ,NOIR)

tous les participants, avec l'*îshân* pour chef, s'asseyent en cercle durant une heure en restant silencieux avec leur tête inclinée. D'autres *îshân* se tiennent debout avec la tête tournée vers le haut. Ils restent silencieux pendant une heure. Lorsque ce moment de calme est terminé, ils exécutent leurs mouvements.

Les shaykh et ceux qui reconnaissent la Sunna sont convaincus de posséder une vision. Leur croyance s'exprime en ces termes : « Nous voyons Dieu le Très-Haut avec les yeux que nous avons dans la tête. » La doctrine des *îshân*, c'est l'union *(ittihad)*, c'est-à-dire que « lorsque quelqu'un meurt il est uni à Dieu ». Ils disent encore : « Nous sommes unis à Dieu de la même manière que l'eau de pluie rejoint l'eau de rivière. » Les partisans de la Sunna et les shaykh sont profondément convaincus de posséder la vision de Dieu grâce aux yeux à l'intérieur de la tête. Cependant, vis-à-vis de la formule « quand nous mourons nous sommes unis à Dieu » les partisans de la Sunna sont hésitants. Quant à voir Dieu avec les yeux dans la tête, il y a deux écoles parmi tous les musulmans. L'une est celle des chiites, l'autre est celle des *mu'tazila*. Ces derniers considèrent qu'il est impossible de voir Dieu ni dans ce monde ni dans le monde invisible, ni de jour ni de nuit, ni en rêve. La raison et le discernement, c'est de voir avec ses yeux. Puisque Dieu n'a ni corps ni chair, il est évidemment impossible de le voir. Le corps et la chair ont naturellement besoin d'être liés à un lieu. Et tout ce qui est visible à l'œil est transitoire.

Une description des qalandar.

Le mot *qalandar* désigne quelqu'un qui a renoncé au monde. C'est ce que racontent les chansons des qalandar. Sur ce sujet, il existe une histoire dans un livre intitulé *Gulistân* [1] : un roi fit une offrande de quelques pièces d'or. En disant : « Je vais les donner à quelque qalandar », il confia les pièces d'or à son vizir-philosophe. « Donne-les à quelque qalandar ! » dit-il. Le vizir prit l'argent et partit. Ayant parcouru la ville et ses alentours toute la journée, il revint le soir et déposa les pièces aux pieds du roi. Le roi dit au vizir : « Tu ne leur as pas donné l'argent ? Pourquoi l'a

1. Œuvre du poète Sa'dî. *(NdT.)*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE315 (P01 ,NOIR)

tu rapporté ? » Le vizir répondit : « Ô *qibla* du monde, celui qui était un qalandar n'a pas accepté les pièces d'or. Il y avait aussi celui qui n'était pas un qalandar, je ne lui ai pas donné. Vous avez dit : "Donne-les à quelque qalandar !" Le vrai qalandar n'a pas pris l'argent. » Les vrai qalandar sont en réalité très peu nombreux. Ils se contentent de leur pain quotidien et ne font pas la quête auprès des gens. Mais il y a aussi des escrocs qui prennent l'apparence des qalandar et éreintent leur réputation.

Ils traînent dans les bazars et les passages. Ils peuvent bloquer la rue et s'agripper aux gens, plutôt des ruraux, en leur disant : « Donne-nous de l'argent ! » S'ils n'ont pas d'argent à donner, les mendiants les insultent, et si ce sont de faibles personnes, les mendiants les harcèlent et leur assènent quelques coups de poing. Plus surprenant encore, ces passants, lorsqu'ils donnent leur obole aux mendiants, ont l'habitude de se dire : « Même si une pièce avait poussé de ta tête et que tu l'avais donnée aux mendiants, ça n'aurait pas été assez. » Ils disent ça et donne une pièce. Les plus pauvres disent : « Si je dis : "je te donnerai un peu d'argent" je n'aurais plus rien dans les poches » et ils s'en vont en ayant évité toutes les difficultés que les mendiants auraient pu leur faire. Selon la sharia, il est interdit de devenir mendiant. Ainsi il est dit dans le *Thabât al-'âjizîn* de Sûfî Allâh Yâr : « Si quelqu'un a les pieds et les mains libres, il n'a pas le droit de devenir un mendiant. »

Le costume des qalandar se compose des éléments suivants : un bonnet conique *(kulâh)*, une tunique rapiécée *(jandah)*, un baluchon *(yâyinjî)*, un bol pour quêter *(kîsa kâsa)*, un *saylî* et un *sifâyî*. Le *kulâh* est une calotte allongée. La *jandah* est une tunique de laine, dont une partie est tissée en fil blanc l'autre en fil noir. Le *yâzinjî* est un sac de coton grossier pour collecter le pain. Le *kîsa kâsa* est un bol fait de bois ou de courge pour collecter la nourriture. Le *saylî* consiste en deux fils noirs noués ensemble et passés à travers la ceinture qui est portée autour de la taille, une pierre de jade *(kawash)* y est attachée au niveau du nombril. Ils l'appellent *saylî*. Le *sifâyî*[1] est constitué de deux pièces de bois, de 30 cm de long, auquel est fixé un anneau de fer. À cet anneau, des petits anneaux de fer sont attachés. Quand les qalandar chantent, ils frappent leur *siyâfî* contre leurs épaules et produisent ainsi un bruit qui prélude aux chants.

1. Ou *sipâyî*. *(NdT.)*

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE316 (P01 ,NOIR)

Ils l'appellent *sifâyî*. Certains qalandar se déplacent en portant avec eux un bâton et une queue de yak.

Les vendredis, certains qalandar, qui sont des *îshân* ou des soufis, après s'être rassemblés en groupes de dix ou douze, marchent avec l'un d'entre eux devant et chantent. Ceux qui sont derrière vont chanter : « Ami de Dieu, Dieu, Bienfaiteur, mon maître ! » Ils marchent en chantant ainsi et en faisant la quête. Parfois ils se réunissent devant la mosquée idkah (de Kâshghar) et disent : « Nous allons danser. » Ils dansent et tournent en rond, chantent et demandent l'aumône. Certains d'entre eux portent une vièle *(rabâb)* et sont accompagnés d'un jeune enfant qu'ils font danser et mendier. D'autres jouent du luth *(dutâr)* et vont de maison en maison mendier du pain qu'ils mangent par la suite. Si quelqu'un leur donne quelque chose, ils vont réciter en son honneur des prières telles que « Que Dieu vous prête longue vie, qu'Il vous aide à rejoindre la Ka'ba ». Leurs chants sont parfois des poésies qu'ils citent, par mémoire, du livre de Shâh Mashrab. Si un qalandar soufi chante, il chantera des poésies tirées de livre d'Ahmad Yasawî et fera la quête. Parmi leurs membres âgés, hommes ou femmes, et leurs jeunes enfants, certains ne chantent pas du tout. Peut-être ne savent-ils pas chanter. Ils mendient en disant : « Au nom de Dieu ! Donne-nous de l'argent pour les âmes de nos ancêtres ! » Dans leur manière de mendier, ils disaient : « S'il plaît à Dieu ! » (c'est-à-dire « Donnez-nous quelque chose pour l'amour de Dieu »). Maintenant ils ne disent même plus cela.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE317 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE318 (P01 ,NOIR)

Bibliographie

Manuscrits.

[Different works in poetry], Ms Jarring Prov. 76, Bibliothèque de l'université de Lund, 119 fol.

KÂSÂNÎ, Ahmad, *Majmû'a-yi rasâ'il*, Ms FY 649, İstanbul Üniverstesi Kütüphanesi, 256 fol.

MASHRAB, Bâbârahîm, *Dîwân*, Ms 157/I, Bibliothèque de l'Institut français d'études sur l'Asie centrale, Tashkent, 151 fol.

–, *[Ghazal]*, Ms collection personnelle, 200 fol.

NIDÂ'Î, Abd Allâh, *Dîwân*, Ms Âşır Efendi 411, Süleymaniye Kütüphanesi, Istanbul, 58 fol. *[Risâla]*.

ZALÎLÎ, Muhammad Siddîq, *Dîwân*, Ms musée du Xinjiang, Urumchi, 130 fol. *[Safarnâma]*.

Sources imprimées et études.

ÄHMÄD, Khajä, « Qissäyi Mäshräb » (Le récit de Mashrab), *Bulaq*, 3, 2007, p. 5-32.

AHMEDOV, Buri Ahmedovich, *Istorija Balkha (XVI-pervaja polovina XVIII v.)* (Histoire de Balkh [XVI^e^ siècle-première moitié du XVIII^e^ siècle]), Tashkent, Izdatel'stvo Fan Uzbekskoj SSR, 1982.

ALGAR, Hamid, « From Kashghar to Eyüp : The Lineage and Legacy of Sheikh Abdullah Nidâî », dans E. Özdalga (éd.),

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE319 (P01 ,NOIR)

Naqshbandis in Western and Central Asia. Change and Continuity, Istanbul, Swedish Research Institute in Istanbul, 1999, p. 1-15.

–, « Naqshbandîs and Safavids. A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors », dans M. Mazzaoui (éd.), *Safavid Iran and Her Neighbors*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2003, p. 7-48.

–, « Tarîq and Tariqah : Central Asian Naqshbandî and the Road to the Haramayn », dans A. Papas, Th. Welsford et Th. Zarcone (éd.), *The Roads of Pilgrimages between Central Asia and the Hijaz* (à paraître).

AL-RABGHUZI, *The Stories of the Prophets. Qiṣaṣ al-Anbiyā'. An Eastern Turkish Version*, trad. H. E. Boeschoten, J. O'Kane et M. Vandamme, Leyde-New York-Cologhe, Brill, 1995.

AMBROSIO, Alberto, « La danse des derviches tourneurs et la création d'un espace sacré », *Journal d'histoire du soufisme*, 4, 2003-2004, p. 97-105.

Aṣḥābu'l-Kähf. A Treatise in Eastern Turki, éd. et trad. Emine Gürsoy-Naskali, Helsinki, Suomalais-Ugrilainen Seura, 1985.

'ATTAR, Farid-ud-Din, *Le Mémorial des saints*, trad. Abel Pavet de Courteille, Paris, Éd. du Seuil, 1976.

–, *Le Langage des oiseaux*, trad. Garcin de Tassy, Paris, Albin Michel, 1996.

BAHAVIDIN, Mähämmättursun, « 17-äsirning akhiri vä 18-äsirning bashliridiki Uyghur ädibiyatining muhim namayändiliri » (Les Représentants majeurs de la littérature ouigoure à la fin XVII[e] siècle et au début du XVIII[e] siècle], dans *Uyghur ädibiyati toghrisida* (À propos de la littérature ouigoure), Pékin, Millätlär Näshriyati, 1982, p. 296-310.

BRETON, Stanislas, *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Éd. du Cerf, 1985.

BURÛMAND SA'ÎD, Jawâd, *Âyîn-î qalandarân* (La Règle des qalandar), Kirmân, Intishârât-i Dânishgâh-i Shahîd Bâhunar, 1384/2005.

CASTAGNÉ, Joseph, « Le culte des saints de l'Islam au Turkestan », *L'Ethnographie*, 46, 1951, p. 46-124.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE320 (P01 ,NOIR)

CHVYR', Ljudmilla A, *Obrjady i verovanija ujgurov v XIX-XX vv*. (Rituels et croyances des Ouigours aux XIX^e^ et XX^e^ siècles), Moscou, Vostochnaja Literatura RAN, 2006.

CUBERO, José, *Histoire du vagabondage du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Imago, 1998.

ÇETIN, Nuran, « Kaşgari tekkesi », dans *Eyüpsultan Sempozyumu VIII*, Istanbul, Eyüp Belediyesi, 2004, p. 294-305.

DAWUT, Rahilä, *Uyghur mazarliri* (Les Mausolées des Ouigours), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2001.

DE BRUIJN, J. T. P., « The *Qalandariyyāt* in Persian Mystical Poetry, from Sanâ'î Onwards », dans L. Lewisohn (éd.), *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, Londres-New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992, p. 75-86.

DE WEESE, Devin, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 1994.

DIGBY, Simon, *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, New Delhi, Oxford University Press, 2001.

DOLS, Michael W., *Majnūn : The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

DURING, Jean, *Musique et mystique dans les traditions de l'Iran*, Paris-Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 1989.

DUTREUIL DE RHINS, Jules-Léon, *Mission scientifique dans la Haute Asie 1890-1895*, 1897-1898, Paris, Ernest Leroux, vol. I, II et III.

EVDOKIMOV, Michel, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, Éd du Cerf, 2004.

FEUILLEBOIS-PIERUNEK, Ève, *À la croisée des voies célestes. Faxr al-Din 'Erâqi, poésie mystique et expression poétique en Perse médiévale*, Téhéran, Institut français de recherche en Iran, 2002.

FLETCHER, Joseph F., « Confrontations between Muslim missionaries and nomad unbelievers in the late sixteenth century. Notes on four passages from the 'Diyā' al-Qulūb' », dans W. HEISSIG (éd.), *Tractata Altaica*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1976.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE321 (P01 ,NOIR)

GEREMEK, Bronislaw, *Les Fils de Caïn. Pauvres et vagabonds dans la littérature européenne (XV^e-XVII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1991.

GORCEIX, Bernard, *Flambée et agonie. Mystiques du XVII^e siècle allemand*, Sisteron, Présence, 1977.

GRABCZEWSKI, Bronislaw, *Kaszgarja. Kraj i ludzie. Podróż do Azji środkowej* (Kashgarie. Région et peuples. Voyage en Asie centrale), Varsovie, Nakład Gebethnera i Wolffa, 1885.

GULYAMOV, S., « Mashrab », dans Stanislav M. Prozorov (éd.), *Islam na territorii byvshej Rossijskoi imperii. Entsiklopedicheskij slovar'* (L'Islam dans les territoires de l'ancien empire russe. Dictionnaire encyclopédique), 2001, rééd. Moscou, Izbatel'skaja firma « Vostochnaja literatura » RAN, 2006, p. 266-267.

HAMADA, Masami, « Un aperçu des manuscrits čaġatay en provenance du Turkestan oriental », dans A. Haneda (éd.), *Documents et Archives du Turkestan oriental*, Kyoto, Association franco-japonaise des études orientales, 1990, p. 101-115.

HARTMANN, Martin, « Mešreb der weise Narr und fromme Ketzer. Ein Zentralasiatisches Volksbuch », dans *Der Islamische Orient. Berichte und Forchungen. Bd I*, Berlin, Wolf Peiser, 1905.

HOFMAN, Henry F., *Turkish Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Section III, Part I*, Utrecht, The Library of the University of Utrecht, 1969.

HULTVALL, John, *Mission and Revolution in Central Asia. The MCCS Mission Work in Eastern Turkestan 1892-1938*, trad. Birgitta Åhman, Stockholm, Gummessons, 1981.

IBN 'ARABÎ, *Le Dévoilement des effets du voyage*, éd. et trad. D. Gril, Paris, Éd. de l'Éclat, 1994.

JALILOV, Amanbek, KAWAHARA, Yayoi, SAWADA, Minoru, SHINMEN, Yasushi, HORI, Sunao, *Addendum to Tārīkh-i Rashīdī. Translation and Annotation with Introduction and Indexes*, Tokyo, The University of Tokyo, 2008.

JARRING, Gunnar, *Dervish and Qalandar. Texts from Kashghar Edited and Translated with Notes and Glossary*, Stockholm, Almqvist et Wiksell International, 1987.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE322 (P01 ,NOIR)

–, *Central Asian Turkic Place-Names. Lop Nor and Tarim Basin. An Attempt at Classification and Explanation Based on Sven Hedin's Diaries and Published Works*, Stockholm, The Sven Hedin Foundation, 1997.

KAMOL, Hamza, *Mazorhoi shimoli Tojikiston* (Les Mausolées du Tadjikistan septentrional), Dushanbe, Akademiai Fanhoi Tojikiston, 2004.

KARAMUSTAFA, Ahmet T., *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550*, Oxford, Oneworld, 1994, rééd. 2006.

KÂSHIFÎ, WÂ'IZ, *Rashahât-i 'ayn al-hayât* (Les Perles de rosée de la source de vie), éd. 'Alî Ashghar Mu'înîyân, Téhéran, Intishârât-i Bunyâd-i Naykikârî-yi Nûriyânî, 1977, vol. I.

KHOJÄHMÄT, Abdurishit, « Qarghiliq nahiyisining 1926-yildin 1936-yilighichä bolghan 10 yilliq tarikhidin äslimä » (Souvenirs de dix ans d'histoire du district de Qârghâlîq entre 1926 et 1936), *Shinjang tarikh matiryalliri*, 12, 1983, p. 182-249.

KLAPROTH, Julius von, *Carte de l'Asie centrale, dressée d'après les cartes levées par ordre de l'Empereur Khian Soung, par les missionnaires de Peking*, Paris, L. Berthe, s.d.

KREISER, Klaus, « Kâşgarî tekyesi – Ein Istanbuler Nakşbandî-Konvent und sein Stifter », dans M. GABORIEAU, A. POPOVIC et Th. ZARCONE (éd.), *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul-Paris, Isis, 1990, p. 321-325.

MASHRAB, Bâbârahîm, *Divana-i-Mashrab. Zhiznieopisanie populjarnejshego predstavitelja mistitsizma v Turkestanskom krae* (Mashrab le Fou. Biographie d'un représentant populaire du mysticisme au Turkestan), trad. N. S. Lykoshin, 1910, rééd. Tashkent, Gafur Gulyam, 1992.

–, *Mashrab. Tanlangan asarlar* (Mashrab. Œuvres choisies), A. Abdughafurov (éd.), Tashkent, O'z SSR davlat badiy adabiyot nashriyoti, 1963.

–, *Izbrannoe* (Sélection), trad. S. Ivanov, Tashkent, Izadel'stvo TsK KP Uzbekistana, 1980.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE323 (P01 ,NOIR)

–, *Qissai Mashrab* (Le Récit de Mashrab), S. Raf'iddin, M. Yoqub O'ghli et Sh. Jamolkhon O'ghli (éd.), Tashkent, Yozuvchi, 1992.

–, *Le Vagabond flamboyant. Anecdotes et poèmes soufis*, trad. H. Ismailov et J.-P. Balpe, Paris, Gallimard, 1993.

–, *Mabdai nur* (La Source de la lumière), éd. et trad. H. I. Abdulloh, Tashkent, Fan, 1994.

–, *Mäshräp sheirliridin talanma* (Choix de poésies de Mashrab), M. Polat (éd.), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2001.

MAYEUR-JAOUEN, Catherine, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantâ du XIII^e siècle à nos jours*, Paris, Aubier, 2004.

MEIER, Fritz, *Abû Sa'îd-i Abû l-Ḫayr (375-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende*, Téhéran-Liège, Bibliothèque Pahlavi, 1976.

MÎR 'ÂBIDÎNÎ, Sayyid Abû Tâlib et AFSHÂRÎ, Mihrân, *Âyîn-i Qalandarî. Mushtamil bar Chahâr Risâla dar bâb-i Qalandarî, Khâksârî, Firqa-yi 'Ajam wa Sukhanwarî* (La Règle qalandarî. Incluant quatre traités), Téhéran, Intishârât-i Farâwarân, 1374/1995.

MOLLAUDOV, Savut, *XVII Äsir Uyghur poeziyasi (tätqiqat vä tekstilar)* (La Poésie ouigoure au XVII^e siècle [études et textes]), Alma Ata, Nauka Näshriyati, 1990.

NUHOĞLU, Güller, *Abdullah Nidaî-yi Kâşgârî ve Hakkıyye Risâlesi*, Istanbul, Simurg, 2004.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmperatorluğunda Marjinal Sûfîlik : Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Soufis marginaux dans l'Empire ottoman : qalandar [XIV^e-XVII^e siècle]), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.

OLLOYOR, Sufi, *Sabot ul-ojizin*, Tashkent, Mehnat, 1991.

PAPAS, Alexandre, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005.

–, « No Sufism without Sufi orders. Rethinking *tarîqa* and *adab* with Ahmad Kâsânî Dahbidî (1461-1542) », *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2/1, 2009, p. 4-22.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE324 (P01 ,NOIR)

–, « Refonder plutôt que réformer : la Naqshbandiyya non mujaddidî dans le monde turc (XIVe-XVIIIe siècle). Lecture de trois textes naqshbandî kâsânî », dans R. Chih, D. Gril et C. Mayeur-Jaouen (éd.), *Le Soufisme en Égypte et dans le monde musulman à l'époque ottomane (XVIe-XVIIIe siècle). État des lieux et perspectives*, Le Caire, IFAO, 2010, sous presse.

PELLIOT, Paul, *Carnets de route*, Paris, Les Indes Savantes, 2008.

QURBANI, Muhämmätimin et SARTEKIN, Ezîz Atawulla, *Qaraqash mädäniyät täzkirisi (*Mémoire sur la culture de Qaraqash), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2005.

RITTER, Hellmut, « Philologika XV. Farîduddîn 'Aṭṭâr. III. 7. Dîwân », *Oriens*, 12/1-2, 1959, p. 1-88.

RIZAEV, Z. G., « Mashrab haqida yangi ma'lumotlar » (Nouvelles données sur Mashrab), *O'zbek tili va adabiyoti* (Langue et littérature ouzbèkes), 1, 1963, p. 22-31.

ROZI, Batur, *Tarikhi shäkhslär häqqida hekayitlär 5. Mäshräp* (Anecdotes sur les personnages historiques 5. Mashrab), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2003.

–, *Tarikhi shäkhslär häqqida hekayitlär 5. Zälili* (Anecdotes sur les personnages historiques 5. Zälili), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2003.

SABRA, Adam, *Poverty and Charity in Medieval Islam. Mamluk Egypt, 1250-1517*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

SARTEKIN, Eziz Atawulla, *Uyghurchä näshr qilinghan äsärlär katalogi (tarikh-mädäniyät qismi)* (Catalogue des travaux publiés en ouigour [section histoire-civilisation]), Urumchi, Shinjang Universiteti Näshriyati, 2004.

–, *Yadikarliqlardin mädäniyitimizgä näzär* (Regard sur notre culture à partir de son héritage), Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 2005.

SHABISTARI, A. A. M. et RAJABZADA, A. (éd.), *Kamal-i Khujandi Epoch and its Importance in the History of Central Asian Civilization*, trad. Iraj Bashiri, Dushanbe, Sefârat-i Jumhûrî-yi Islâmî-yi Îrân dar Dushanbe, 1996.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE325 (P01 ,NOIR)

SHAFÎ'Î KADKANÎ, Muhammad Rizâ, *Qalandariyya dar Târîkh. Digardîsîhâ-yi yak Îdîûlûjî* (La Qalandariyya dans l'histoire. Les métamorphoses d'une idéologie), Téhéran, Intishârât-i Sukhan, 1386/2007.

Shinjang Uyghur Aptonom Rayoni khäritilär toplimi (Collection de cartes de la région autonome ouigoure du Xinjiang), Pékin-Urumchi, Junggo Khäritä Näshriyati-Shinjang Pän-Tekhnika Näshriyati, 2005.

SMITH, Grace Martin, « The Kaşgarî *dergāh* in Istanbul », *Archivum Ottomanicum*, 14, 1995-1996, p. 213-221.

SRIVASTAVA, Kumkum, *The Wandering Sufis. Qalandars and their Path*, Bhopal-New Delhi, Indira Gandhi Rashtriya Manav Sangrahalaya et Aryan Books International, 2009.

STEIN, Aurel, *Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*, Oxford, Clarendon Press, 1907, vol. I.

–, *Ruins of Desert Cathay. Personal narrative and explorations in Central Asia and Westernmost China*, Londres, MacMillan, 1912, vol. I.

–, *Serindia. Details Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Oxford, Clarendon Press, 1921, vol. I.

–, *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Īrān*, Oxford, Clarendon Press, 1928, vol. IV.

SULAMI, *La Lucidité implacable. Épître des Hommes du Blâme*, trad. et prés. Roger Deladrière, Paris, Arléa, 1999.

TANRIBUYURDU, Gülçin, « Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nde Melâmîlik, Kalenderlîk ve Rindlik ile ilgili çağrışımlar » (Références au malamisme, au qalandarime et au rindisme dans le *Masnawî* de Mawlânâ), *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* (Revue de recherches sur la culture turque), 20, 2009, p. 143-164.

The Colossal Elephant and His Spiritual Feats : Shaykh Ahmad-e Jâm. The Life and Legend of a Popular Sufi Saint of 12th Century Iran, trad. Heshmat Moyyad et Franklin Lewis, Costa Mesa, Mazda Publishers, 2004.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE326 (P01 ,NOIR)

The Kashf al-mahjúb, the Oldest Persian Treatise of Sufism by ʻAli b. Uthman al-Ǧullabí al-Hujwirí, trad. R. A. Nicholson, Londres, Luzac & Co., 1936.

TORTEL, Christiane, *L'Ascète et le bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Paris, Actes Sud, 2009.

TOUATI, Houari, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Éd. du Seuil, 2000.

TROITSKAJA, Anna L., « Abdoltili, argo tsekha artistov i muzykantov » (Abdâltîlî, l'argot des guildes d'artistes et de musiciens), *Sovetskoe vostokovedenie* (Orientalisme soviétique), V, 1948, p. 251-274.

–, « Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane » (Des anciens qalandar et maddâh d'Ouzbékistan), dans *Domusulmanskie verovanija i obrjady v Srednej Azii* (Croyances et rituels préislamiques en Asie centrale), Moscou, Nauka, 1975, p. 191-223.

TURDI, Abdushukur, « Zälili ijadiyiti vä uning 'Säpärnamä' dastani » (Le style de Zalîlî et son récit le *Safarnâma*), *Uyghur ädäbiyati toghrisida* (À propos de la littérature ouigoure), Pékin, Millätlär Näshriyati, 1982, p. 202-216.

VITRAY MEYEROVITCH, Èva DE, *Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

VJATKIN, V., « Ferganskij mistik Divana-i-Mashrab » (Le Mystique ferghanais Diwâna-yi Mashrab), *Sbornik Turkestanskogo vostochnogo instituta v chest' prof. A .E. Shmidta* (Recueil de l'Institut oriental du Turkestan en l'honneur du professeur A. E. Schmidt), Tashkent, Nauka, 1923, p. 23-34.

YUSUP, Räjäp, « Muhämmät Sidiq Zälili vä uning ijadi paaliyiti toghrisida » [À propos de Muhammad Siddîq Zalîlî et de son activité littéraire), *Shinjiang Dashue Ilmi Zhurnili* (Revue scientifique de l'université du Xinjiang), 2, 1983, p. 74-86.

ZALILI, Muhammad Siddîq, *Divan*, Imin Tursun (éd.), Pékin, Millätlär Näshriyati, 1985 *[Säpärnamä]*.

ZARCONE, Thierry, « Kaşgarî tekkesi », dans *Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi*, vol. IV, Istanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı'nın Ortak Yayınıdır, 1995, p. 485-486.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE327 (P01 ,NOIR)

–, « Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul », *Anatolia moderna/Yeni Anadolu II. Derviches et cimetières ottomans*, Paris, Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul-Jean Maisonneuve, 1991, p. 137-200.

–, « La Qâdiriyya en Asie centrale et au Turkestan oriental », *Journal d'histoire du soufisme*, 1-2, 2000, p. 295-338.

–, « Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », *Journal d'histoire du soufisme*, 3, 2001, p. 133-172.

ZEKRGOO, Amir H., « Sufi samā' and the cosmology of mandala », *Al-Shajarah. Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 13/2, 2008, p. 179-208.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE328 (P01 ,NOIR)

Index des noms

‘Abd Allâh, 35
‘Abd Allâh Khân, 118, 119
‘Abd al-Khâliq Ghijduwânî, 229, 248
‘Abd al-Qâdir Gîlânî, 229, 230, 231, 249, 279, 281, 282, 284, 288
‘Abd al-Rahîm Khalîfa, 196
‘Abd al-Rashîd, 153
Abdughafurov, A., 19, 20
Abdulloh, Hoji Ismatulloh, 19
Abraham, 46, 81, 83, 109, 227, 235
Abû al-Ghâzî, 112, 113
Abû al-Hasan Kharaqânî, 229
Abû Ayyûb, 254
Abû Bakr, 35, 64, 102, 103, 212, 223, 229, 236, 276
Abû Hafs ‘Umar al-Suhrawardî, 12
Abû Jahl, 122
Abû Lahab, 122
Abû Mansûr Mâturîdî, 248
Abû Zayd, 306
Adam, 34, 83, 90, 96, 97, 104, 227, 235
Adham, Ibrâhim ibn, 44, 78, 100, 237
Afâq Khwâja (Hidâyat Allâh), 42, 43, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 63, 71, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 88, 91, 99, 104, 106, 107, 110, 111, 124, 139, 145, 146, 230, 231, 246, 247, 259
Ahmad Kâsânî (Makhdûm-i A‘zam), 33, 42, 43, 51, 104, 140, 145, 146, 222, 225, 229, 230, 231, 248
Ahmad Khoja Maddah, 265
Ahmad Qalandar, 258
Ahmad Yasawî, 78, 105, 272, 287, 313
Âkhûnî Mullâ Kafakî, 165, 166
Alexandre, 70, 198
Alf Atâ, 148
Algar, Hamid, 27, 29, 236, 255
‘Alî, 35, 59, 81, 102, 132, 143, 195, 229, 285
Alibekov, M., 279, 292
‘Alî Shîr Nawâ’î, 290, 291
Aq Bûta Bey, 99, 100, 107, 108
Asaf, fils de Barakhyâ, 34

Bâbâ Hâjjî Mansûr, 230
Bâbâ Hâjjî Mazârî, 230
Bâbâ Hâjjî Safâ’î Samarqandî, 230
Bâbâ Hâjjî ‘Abd al-Rahîm ‘Âqibat bi-Khayr, 230, 231, 232, 236
Bâbâ Kamâl Khujandî, 248
Bâbâ Mullâ Imân Balkhî, 230, 232, 246, 247
Bâbâ Qûl Mazîd, 230, 231, 232
Bâbâ Shâh Mahmûdjî, 230
Bâbâ Shâh Musâfir, 230, 233, 234

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE329 (P01 ,NOIR)

Bâbâ Shâh Qalandarjî, 230, 233, 234
Bâbâ Shâh Sa'îd Palangûsh, 230, 232, 234
Bahâ' al-Din Naqshband, 114, 140, 223, 229, 248, 267, 281, 286, 287
Balpe, Jean-Pierre, 21
Bâyazîd (Bistâmî), 64, 229, 249, 282, 283
Bâzâr Âkhûnd, 36, 37, 38, 39
Bilâl, 148, 167
Borovkov, A.K., 286
Breton, Stanislas, 240
Buhlûl, 134, 227

César, 79
Çetin, N., 27
Compagnons de la Caverne, 43, 44

Dalîlî, 170, 171, 188
Damollah, Muhammed Ali, 29
Dârâ, 121
Darwîsh 'Abd Allâh, 230
David, 84, 113
Diogène, 18

Enoch, 78
Eve, 34, 83

Fakhr al-Dîn 'Attâr, 64, 249, 261
Farhâd, 110, 125
Fâtima, 35

Gabriel, 81, 105, 122, 204, 228, 229, 252, 253
Galdan (Qûntâjî), 63, 64, 66, 70, 71, 73, 74, 72, 200
Gewa, 287
Ghulom, Ghafur, 19
Goldziher, I., 291
Gordlevskij, Vl., 291
Grebenkin, A.D., 279
Grenard, Fernand, 18, 21
Gulyamov, S., 20

Habîb 'Ajamî, 227
Hâdî Âkhir-i Zamân, 198
Hâfiz, 50, 90, 91, 249, 261
Hâfiz Hüseyin Ayvansarâyî, 26
Hâjjî Muhammad Yûsuf Pârsâ, 165
Hâjjî Nûr, 178
Hamada, Masami, 24, 25, 29, 318
Harîrî, 306
Hartmann, Martin, 18
Hasan, 35, 50, 79, 103, 205, 276, 277
Hasan Basrî, 227, 229
Hasan Khwâja, 108, 110, 111, 112, 116, 131, 259
Haydar (émir), 289
Haydar (khan), 289, 292
Husayn, 35, 50, 79, 81, 103, 132, 143, 205, 276, 277

Idrîs, 78, 235
Imâm Bâqir, 285
Imâm-i A'zam (Abû Hanîfa), 249
Imâm Mûsâ Kâzim, 249
Imâm Rizâ, 249
Imâm 'Alî Mûsâ Rizâ, 249
Isaac, 235
Ismaël, 83
Ismail Müfid Efendî, 25
Ismaïlov, Hamid, 21
Isrâfîl, 98, 193
Ivanov, Sergei, 19

Jacob, 36, 47, 62, 83, 235, 289, 290
Jahângîr, 146
Jamâl al-Dîn Sâwî, 13
Jamshîd, 242
Janvali, 306
Jarring, Gunnar, 22, 29, 286, 309
Ja'far Sâdiq, 59, 60, 170, 181, 182, 188, 189, 191, 192, 193, 260
Ja'far Shâkir, 175, 176
Ja'far Tayyâr, 182, 183
Jean, 35, 84, 160
Jérémie, 34

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE330 (P01 ,NOIR)

Jésus, 34, 78, 83, 104, 124, 235
Jéthro, 235
Job, 35, 83
Jonas, 35, 70
Joseph, 35, 47, 62, 66, 83, 235
Junayd Baghdâdî, 34, 227, 229, 249

Kangxi, 179
Kaykâwus, 242
Kayqubâd, 79
Kayumov, Pulat, 281
Kazanskij, K., 267
Khalîfa Hâjjî Muhammad Balkhî, 249
Khalîfa Shâh Manzûr, 230, 232
Khalîfa Shâh Nâzir, 230, 232
Khânîm Pâdishâh, 74
Khidr, 82, 84, 85, 181, 182, 281, 286, 287
Khuftan Khân, 292
Khusraw, 79, 170
Khwâja ʻabd Allâh Ansârî, 239, 248
Khwâja Ishâq, 259
Khwâja Jûybâr, 122
Khwâja Muhammad Sharîf, 152, 153
Khwâja Muhammad Yûsuf, 144, 145
Khwâja Pâyanda-yi Aqsî, 230
Khwâja Qamar, 185, 186
Khwâja Yahya, 146
Khwâja Yûsuf Hamadânî, 229
Khwâja ʻAbd Allâh Ansârî, 239, 248
Kreiser, K., 27
Kuhlmann, Quirinus, 262

Lapin, S., 266
Layla, 124, 125
Leskov, Nicolas, 262
Lot, 84
Lykoshin, Nil' Sergeevich, 18, 20, 279

Mahmûd Ier (sultan), 255
Mahmûd Khân, 88, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 133
Majnûn, 77, 101, 106, 115, 124, 125, 227
Mansûr Hallâj, 37, 54, 58, 62, 64, 79, 125, 127, 128, 130, 206, 220, 249, 288
Marie, 83
Marjân Muhammad Qalandar Khwârizmî, 230, 232
Mawlânâ Azhâr Kâshgharî, 230
Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, 19, 42, 146, 226, 256
Mawlânâ Jâmî, 227, 248
Mawlânâ Khurd Tâshkandî, 230
Mawlânâ Muhammad Qâzî, 229
Mawlânâ Sadr al-Dîn Qârâ-qâshî, 178
Mawlânâ Saʻd al-Dîn Kâshgharî, 248
Mawlânâ Sharîf, 98, 115, 116, 117
Mawlânâ Yaʻqûb Charkhî, 223, 229
Maʻrûf Karkhî, 227, 229, 249
Mîrzâ Mîrak, 148
Mîrzâ Rashîd, 181, 182
Mîrzâ Zîrak, 147, 148
Moen, Sigfrid, 22
Moïse, 34, 46, 78, 83, 235, 253
Mollaudov, Savut, 24
Muhammad (Prophète), 20, 35, 47, 62, 64, 68, 73, 81, 82, 84, 94, 95, 102, 103, 105, 115, 120, 122, 133, 139, 145, 150, 175, 178, 179, 182, 183, 195, 202, 203, 204, 205, 206, 212, 214, 215, 217, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 243, 244, 250, 251, 252, 253, 272, 275, 276, 284
Muhammad Amîn-i Dahbîdî, 230
Muhammad Anwar Qârâqâshî, 178

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE331 (P01 ,NOIR)

Muhammad Ghazâlî, 195
Mullâ Âka Shibûrghânî, 230
Mullâ Bâqî Âkhûnd, 50
Mullâ Ghazal, 170, 171, 188
Mullâ Sâqî Âkhûnd, 50
Muslih al-Dîn Khujandî, 248
Mustafa Âşır, 26
Mus'ab ibn 'Umayr, 183

Nalivkin, V.P., 19, 266
Nasîmî, 'Imâd al-Dîn, 65
Nasr al-Dîn Khwâja, 116, 282, 288
Nemrod, 46, 83
Noé, 87, 227, 235
Nuhoglu, Güller, 27
Nûr al-Dîn, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87
Nushirwân, 79

O'Ghli, M., 20
O'Ghli, S., 20
Olufsen, O., 279

Pavlovskij, E.P., 279
Pelliot, P., 21, 304
Petrushevskij, I.P., 267, 307
Pîrmast, 20, 58, 119
Platon, 166
Pozdnev, P., 266

Qambar Atâ, 193, 194
Quatre Califes, 62, 82, 94, 227, 229
Qutb al-Dîn Haydar, 13, 14

Rabelais, 18
Raf'iddin, S., 20
Rizaev, Z.G., 19
Romanov, E.E., 266
Rozi, Batur, 25
Rustâm, 77, 79, 171, 242

Sâ'ib, 249
Saint Eustache de Mtskheta, 307
Saint Georges, 83
Salomon, 34, 48, 65, 84, 93
Sanâ'î, 261
Sâqî, 143, 144, 157, 158, 160, 167, 169
Sa'dî Shîrâzî, 227, 249
Sa'dûn, 134
Sept Muhammad, 154, 246
Seth, 235
Shâh Murâd (émir), 289
Shâh Qâsim-ı Anwâr, 248
Shaykh Darwîsh, 230
Shaykh Safâ, 267, 268
Shaykh San'ân, 64, 65, 68
Shaykh Sâsân (fils du roi Bahman), 305
Shaykh Shiblî, 64, 249
Shihâb al-Dîn Suhrawardî, 249
Shîrîn, 125, 170
Shubinskij, P., 279
Shu'ayb, 83
Smith, G.M., 27
St-Eustache de Mtskheta, 307
Sûfî Allâh Yâr, 124, 312
Sûfî Juwayn Ghijduwânî, 230
Sukhareva, O.A., 267
Süleyman Sâdeddin Müstakimzâde, 26
Sultân Satûq (Bughrâ Khân), 142, 143, 149, 150, 151, 152, 153

Tâhir, 125
Taji Maddah, 265
Taji Usmanov, 265, 268, 278
Tamerlan, 112
Tash Khoja Avrarov, 265, 268
Tash Khoja Maddah, 265, 306
Troitskaja, Anna Leonidovna, 28, 205, 261, 265
Tsewan Rabdan, 200
Tursun, Emin, 24

'Ubayd Allâh Ahrâr, 140, 222, 229, 231, 248
'Udhrâ, 125
'Umar, 95, 102, 103, 229
Usov, 266
'Uthmân, 95, 102, 103, 229

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE332 (P01 ,NOIR)

VAMBERI, A., 279
VERESHCHAGIN, V.V., 266, 269, 270, 280
VIRSKOV, 266
VJATKIN, V.A., 18, 266, 279, 286

WÂMÎQ, 125
WAYS AL-QARANÎ, 62

YALANGTÛSH BAHÂDUR, 286
YÛSUF, 124, 125, 145, 230, 231
YÛSUF KHWÂJA, 145, 230, 231

ZACHARIE, 35, 83
ZÂKIR ŞÜKRÎ, 26
ZARCONE, Thierry, 25, 27, 29
ZAYN AL-DÎN WÂSIFÎ, 290
ZINDA FÎL AHMAD-I JÂM, 248, 284, 285
ZUHRA, 125
ZULAYKHÂ, 124, 125

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE333 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE334 (P01 ,NOIR)

Index des lieux

Abyssimie, 148
Afghanistan, 44, 126, 234, 249, 268, 286
Almazar (quartier), 269
Altuntagh (monts), 191, 192
Anatolie, 14, 33
Andijân, 46, 47, 58, 91, 93
Ändir, 192
Andira, 197, 198
Andkhoy, 286
Âqsû, 152
Archagha, 198
Asie centrale, 11, 16, 17, 18, 24, 28, 33, 42, 48, 71, 72, 93, 124, 146, 164, 176, 189, 198, 233, 234, 249, 251, 256, 257, 259, 261, 265, 267, 269, 282, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 303, 308
Auluk, 278
Awrangabad, 232, 233, 234

Bagdad, 127, 249
Bäghlär Tûgh, 141
Balkh, 44, 88, 117, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 232, 233, 245, 248, 288
Baltî (Baltistan), 159, 160, 164, 166
Bandar ‘Abbâs, 108
Banda Sûrat, 108
Bârdân, 99
Bengale, 233
Beshagach (quartier), 269
Bishkiram, 147, 148
Boghûz Langar, 193, 195, 198
Bosphore, 11
Boukhara, 11, 33, 42, 58, 98, 99, 102, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 124, 126, 231, 245, 248, 266, 268, 289
Bûghrâqûm, 142
Bukhârân-i Sûwdân (quartier), 114
Byzance, 45, 79, 307

Cachemire, 58, 233
Châghlâ, 178
Châlish, 148
Chaqa, 198
Châqtû, 187
Chârtâsh, 196, 197
Cherchen, 192
Chine, 22, 23, 33, 45, 173, 177, 178, 179
Chîra, 181, 182, 183, 198
Chirmâsh, 141
Chorsu, 294
Corne d’Or, 11

Damas, 13
Damiette, 13
Deccan, 232
Delhi, 234
Dol, 179

Egypte, 14, 42, 111
Eski Namazgah (quartier), 269
Extrême-Orient, 24, 71
Eyüp (quartier), 11, 255

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE335 (P01 ,NOIR)

Fardapur, 232
Farghâna, 33, 36, 46, 47, 90, 112, 129, 230
Fonâq, 183
France, 262

Ghaznî, 124
Ghijduwân, 231, 232
Gulakh Mâr, 183
Gumâ, 173, 174, 175

Halabja, 249
Hambourg, 18
Haramayn, 159, 251
Hedjaz, 233
Hirât, 133, 245, 248
Hunza, 164
Hyderabad, 234

Ili, 63, 68
Inde, 14, 33, 107, 110, 111, 113, 146, 159, 160, 163, 164, 230, 232, 234, 236, 245, 251
Indus, 163
Irak, 76, 143, 249
Iran, 13, 14, 108, 233, 249, 250, 289, 305, 306
Isfahân, 249
Isfara, 265, 306
Ishkânmîsh, 133
Istanbul, 11, 15, 18, 26, 27, 254, 255, 256

Jâm, 225, 245, 248, 284, 285
Jérusalem, 250, 252

Kaboul, 233, 234
Kafiristan, 113, 288
Kakori, 14
Kâsân, 33, 42
Kashgarie, 141, 145, 164, 246
Kâshghar, 11, 27, 29, 42, 43, 48, 50, 90, 109, 110, 124, 141, 144, 147, 161, 200, 211, 222, 245, 246, 247, 249, 250, 268, 313
Kazakhstan, 24, 102
Ka'ba, 55, 66, 84, 110, 157, 238, 239, 313
Kerbela, 81, 93, 128, 132, 142, 143, 179
Khalîfam, 196
Khânî (madrasa), 164, 165
Khiva, 266, 268
Khotan, 59, 60, 62, 63, 70, 170, 176, 179, 181, 188, 189, 199, 200, 201, 202, 304
Khujand, 99, 101, 106, 107, 108, 247, 248, 306
Khurâsân, 64, 248, 249, 287, 290, 291, 292
Khwârazm, 194
Kîhne Yûrûn Qâsh, 179
Kîra, 181, 184, 185, 186, 192, 193, 194, 195
Kirkouk, 249
Kokand, 281, 289, 292
Kökshîr, 65, 72
Kuchâ, 152
Kûkeldâsh (madrasa), 98, 115
Kunduz, 234
Kun Lun (monts), 172, 198
Kûshbegî, 120

Lahore, 234
La Mecque, 44, 80, 85, 96, 97, 108, 109, 110, 133, 145, 146, 160, 192, 193, 202, 250, 256, 283
Lohûq, 171
Lop, 179
Lucknow, 14

Mâchîn, 173, 176, 177, 178, 189
Mâdû, 92
Marghîlân, 271, 293, 297
Mashhad, 148, 149, 233
Mâzandarân, 174
Médine, 44, 96, 97, 159, 183, 250
Mer Rouge, 183
Minâ (mont), 70
Moscou, 262
Mosoul, 249
Moyen-Orient, 134
Mughâl (mont), 107
Mughûliyya, 152, 166
Mûjî, 173, 174

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE336 (P01 ,NOIR)

Mukûylâ, 173
Multan, 234
Mûshân, 90

Namangân, 33, 41, 42, 50, 124
Nâr Bâgh, 178
Nîshâpûr, 290
Niyâ, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 198

Occident, 18, 21, 24, 156
Ôq Sâlûr, 91
Orient, 25, 249, 260, 290
Orissa, 233
Osh, 47, 48
Ouzbékistan, 11, 18, 19, 28, 29, 33, 205, 249, 265, 266, 306
Oy Tughrak, 194
Özüm, 188

Pakistan, 160
Parkent, 278
Pékin, 22
Piyâlmâ, 174
Poskâm, 171
Pskent, 278

Qalandar (quartier), 269
Qârâqâsh, 177, 178
Qarâqîr, 143
Qârâsây, 191, 192
Qarâtâgh, 131
Qaratash (quartier), 269
Qârghâlîq, 171, 172
Qizîl, 143
Qobûrghâ Bûlâq, 198
Qosh Cholâq, 171
Qubâdyân, 124
Qugurmoch (quartier), 269
Qûm Rabât, 175, 176
Qûsh Langar, 171

Regîstân, 117, 119, 164, 165, 280, 286
Reshme, 180
Rome, 79
Russie, 262

Samarcande, 11, 33, 42, 165, 232, 245, 248, 266, 267, 268, 280, 286, 307
Samgar, 306
Sarlîq, 173
Sâwah, 13
Shâm (Syrie), 183
Shîrâz, 249
Shîr Dâr (madrasa), 286
Shûr (fleuve), 108
Silésie, 262
Sinaï (mont), 78, 83
Solyâ, 196
Suède, 22
Sûsî (Sust), 163, 164, 165, 167
Syr Darya, 107
Syrie, 14, 76, 183, 249

Tadjikistan, 99, 249
Taklamakan, 174, 191, 193
Tangrî (lac), 172
Târ Boghûz, 176
Tashkent, 11, 17, 18, 28, 80, 82, 101, 107, 233, 265, 269, 271, 272, 278, 279, 280, 282, 288, 293, 294, 295, 296, 297, 304, 306
Tâsmâchî, 178
Téhéran, 13, 160, 222
Tian Shan (monts), 20
Tibet, 172, 198
Tilâ Karî (madrasa), 286
Tilyachi, 278
Tîznâb (rivière), 171
Trône de Salomon (lieu saint), 48, 93
Turfan, 148
Turkestan, 70, 163, 170, 197, 245, 266, 280, 286, 289
Turkestan oriental, 22, 24, 27, 43, 44, 59, 63, 144, 179, 195, 200, 231, 246, 249, 305, 306
Tûrkistân, 102, 105
Turquie, 25, 289, 292

Uhud, 182, 183
Urda, 295
Urumchi, 22, 23

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE337 (P01 ,NOIR)

Xinjiang, 15, 20, 22, 23, 24, 29, 63, 172
Yârkand, 11, 43, 57, 59, 63, 71, 74, 124, 139, 140, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 161, 165, 169, 170, 245, 246
Yettikent, 278
Yolchâq (rivière), 171, 172
Yoqdû, 187
Yosâr, 171, 172
Zangûyâ, 174
Zarkent, 278
Zâwah, 13

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE338 (P01 ,NOIR)

Table des matières

Introduction 11
Petite histoire des textes 17

Chapitre premier. – Mashrab, errance et provocation 31
La jeunesse 33
Envers et contre tous 57
Retour et derniers espoirs 90
Mon nom est dieu 127

Chapitre II. – Zalîlî, le voyage vers soi 137
Le premier départ 139
La seconde étape 163
La troisieme vie 201

Chapitre III. – Nidâ'î, l'exil et le retour à la Loi 211
Les onze principes 213
La pauvreté 227
Le voyage 245
Épilogue 259

Conclusion 263

Annexes 267
Bibliographie 319
Index des noms 329
Index des lieux 335

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE339 (P01 ,NOIR)

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE340 (P01 ,NOIR)

PATRIMOINES

anglicanisme

Nicolas Lossky
Lancelot Andrewes. Le prédicateur (1555-1626).
Aux sources de la théologie mystique de l'Église d'Angleterre.

bouddhisme

Môhan Wijayaratna
Le Moine bouddhiste selon les textes du Theravâda.
Préface par André Bareau.

Môhan Wijayaratna
Sermons du Bouddha.
Traduction intégrale de 25 sermons du Canon bouddhique.
Préface par Michel Hulin.

Môhan Wijayaratna
Le Bouddha et ses disciples.
Traduction intégrale de 27 textes du Canon bouddhique.

Jacques Martin
Introduction au bouddhisme.

Môhan Wijayaratna
Les Moniales bouddhistes.
Naissance et développement du monachisme féminin.

Paul Magnin
Bouddhisme, unité et diversité. Expériences de libération.

chine

Élisabeth Rochat de la Vallée, Claude Larre
La Vie, la médecine et la sagesse.
Su Wen, les onze premiers traités.

Feng Youlan
Nouveau traité sur l'homme.
Introduction, traduction et notes par Michel Masson.

christianisme

René Roques
L'Univers dionysien.
Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE341 (P01 ,NOIR)

J.-P. Laurant
Symbolisme et Écriture.

M. P. del Rosario Adriazola
La Connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. I.

Ambroise de Milan
Hymnes.
Éd. par Jacques Fontaine et alii.

Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem
Naissance de la méthode critique.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. II.

Adolf von Harnack
Histoires des dogmes.
Traduit de l'allemand par Eugène Choisy.
Postface par Kurt Nowak.

Frederico Ruiz
Saint Jean de la Croix mystique et maître spirituel.
Traduit de l'espagnol par sœur M.-A. Haussièttre.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. III.

Jean-Pierre Osier
Faust Socin ou le christianisme sans sacrifice.

Molanus
Traité des saintes images.
Éd. par François Bœspflug, Olivier Christin, Benoît Tassel.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. IV.

Collectif
Les Pères de l'Église au XX^e^ siècle. Histoire, littérature, théologie.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. V.

Gilbert Dahan
L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval.

Roland Maisonneuve
Les Mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine.

Gunilla Iversen
Chanter avec les anges.

Roland Maisonneuve
Dieu inconnu, Dieu trinité : anthologie.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. VI.

Matthieu Smyth
La Liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE342 (P01 ,NOIR)

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. VII.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. VIII.

Adolf von Harnack
Marcion. L'évangile du Dieu étranger.
Traduit par Bernard Lauret et suivi de contributions de Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat.

Adolf von Harnack
Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles.
Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. IX.

Laurence Brottier
L'Appel des « demi-chrétiens » à la « vie évangélique ».
Jean Chrysostome prédicateur entre idéal monastique et réalité mondaine.

Annie Noblesse-Rocher
L'Expérience de Dieu dans les sermons de Guerric, abbé d'Igny (XII^e siècle).

Pierre Gire
Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode.

Sous la direction de Marie-Anne Vannier
La Naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues.

Sous la direction de Matthieu Arnold
Annoncer l'Évangile (XV^e-XVII^e siècle). Permanences et mutations de la prédication. Actes du colloque international de Strasbourg (20-22 novembre 2003).

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. X.

Sous la direction de Bernard Meunier
La Personne et le christianisme ancien.

Charles Munier
Justin martyr. Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire.

Jean-François Marquet
Philosophies du secret. Études sur la gnose et la mystique chrétiennes (XVI^e-XIX^e siècle).

Sous la direction de Jean-Pierre Brach et Jérôme Rousse-Lacordaire
Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurent pour son soixante-dixième anniversaire.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. XI.

Adalbert de Vogüé
Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, t. XII.

Hélène Michon
Saint François de Sales. Une nouvelle mystique.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE343 (P01 ,NOIR)

Sous la direction de Marie-Anne Vannier
La Prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues.

Walter Bauer
Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme.
Traduit par Philippe Vuagnat.

Sous la direction de Marie-Anne Vannier
Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie

Nicolas Berdiaev
Pour un christianisme de création et de liberté.
Textes rassemblés, traduits et présentés par Céline Marangé.

Sous la direction de Marie-Anne Vannier
La Trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues.

Laurence Brottier
Les « Propos sur la contrition » de Jean Chrysostome. Le destin d'écrits de jeunesse méconnus.

confucianisme

Tseng Tseu
La Grande Étude, avec le commentaire traditionnel de Tchou-Hi.
Traduit par Martine Hasse.

Xun Zi (Siun Tseu)
Introduit et traduit par Ivan P. Kamenarovic.
Préface par Jean-François Di Meglio.

Wang Fu
Propos d'un ermite.
Introduction et traduction du chinois par Ivan P. Kamenarovic.
Préface par Catherine Despeux.

Printemps et automnes de Lü Buwei.
Traduit du chinois par Ivan P. Kamenarovic.
Préface par Marc Kalinowski.

Ivan P. Kamenarovic
Arts et Lettrés dans la tradition chinoise.

Mou Zongsan
Spécificités de la philosophie chinoise.
Introduction par Joël Thoraval.
Traduction par Ivan P. Kamenarovic et Jean-Claude Pastor.

Yi Hwang
Études de la sagesse en dix diagrammes.
Traduction par Tcho Hye-young.

gnosticisme

Simone Pétrement
Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme.
Ouvrage couronné par l'Académie française.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE344 (P01 ,NOIR)

hindouisme

André Couture
L'Enfance de Krishna selon le Harivamsha.

Ramakrishna
Les Entretiens de Ramakrishna, recueillis par son disciple « M ».
Traduit par Charles Maix.

Swami Saradananda
Biographie de Ramakrishna.
Traduit et adapté par Michel Meex, Christine More et Swami Saradananda, de l'ordre de Ramakrishna.

Stella Kramrisch
La Présence de Siva.
Photographies de Praful C. Patel. Traduit par Marie-Caroline Desaubliaux.

islam

Majid Fakhry
Histoire de la philosophie islamique.
Traduit par Marwan Nasr.

Daniel Gimaret
Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique.

Daniel Gimaret
La Doctrine d'al-Ash'ari.

Norman Daniel
Islam et Occident.
Traduit de l'anglais par Alain Spiess.

Annemarie Schimmel
Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam.
Traduit de l'anglais par Albert Van Hoa.

Jacques Jomier
Dieu et l'homme dans le Coran.

Daniel Gimaret
Dieu à l'image de l'homme.

Louis Massignon
Les Trois Prières d'Abraham.

Jean-Louis Déclais
David raconté par les musulmans.

Louis Massignon
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.

Norman Daniel
Héros et Sarrasins. Une interprétation des chansons de geste. *Traduit de l'anglais par Alain Spiess.*

Jean-Louis Déclais
Un récit musulman sur Isaïe

Stéphane Ruspoli
Le Livre des théophanies d'Ibn Arabi.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE345 (P01 ,NOIR)

Stéphane Ruspoli
Le Traité de l'Esprit saint de Rûzbehân de Schîrâz.
Traduit du persan.

Olivier Carré
Mystique et politique. Le Coran des islamistes. Commentaire canonique de Sayyid Quṭb (1906-1966).

Louis Massignon
Autour d'une conversion. Lettres de Louis Massignon et de ses parents au père Anastase de Bagdad.
Textes choisis et annotés par Daniel Massignon. Préface par le père Maurice Borrmans.

Stéphane Ruspoli
Le Message de Hallâj l'Expatrié. Recueil du *Dîwân, Hymnes et prières, Sentences prophétiques et philosophiques.*

Alberto Fabio Ambrosio, Ève Feuillebois, Thierry Zarcone
Les Derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques.

Dominique Urvoy et Marie-Thérèse Urvoy
L'Action psychologique dans le Coran.

Avital Wohlman
Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en Islam. Ghazali et Averroès.

Arzina R. Lalani
Aux sources de la pensée shí'ite. Les enseignements de l'« imām » Muḥammad al-Bāmqir.

Khwâdjâ 'Abd Allâh Anṣârî
Cris du cœur. Munâjât.

visages de l'islam

Alexandre Papas
Mystiques et vagabonds en islam. Portraits de trois soufis qalandar.

jaïnisme

Nāgadeva
La Défaite d'Amour. Poème narratif.
Traduit du sanskrit et présenté par Nalini Balbir et Jean-Pierre Osier. Préface par Colette Caillat.

Jean-Pierre Osier
Les Jaïna. Critiques de la mythologie hindoue.

judaïsme

Jehudah ben Chemouel le Hassid
Le Guide des Hassidim (Sefer 'Hassidim).
Traduit de l'hébreu et présenté par le rabbin Édouard Gourévitch. Préface par Josy Eisenberg.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE346 (P01 ,NOIR)

Samson Raphaël Hirsch
Dix-neuf épîtres sur le judaïsme.
Préface par Josy Eisenberg.

Schalom Ben Chorin
Le Judaïsme en prière. La liturgie de la Synagogue.

Gershom Scholem
Le Nom et les Symboles de Dieu dans la mystique juive.

Gershom Scholem
La Mystique juive : les thèmes fondamentaux.

H. L. Strack et G. Stemberger
Introduction au Talmud et au Midrash.

Franz Rosenzweig
Livret sur l'entendement sain et malsain.

Josy Eisenberg et Bernard Dupuy
L'Étoile de Jacob.

Peter Schäfer
Histoire des Juifs dans l'Antiquité.

Simon Doubnov
Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau.
Traduit du russe, annoté et présenté par Renée Poznanski.

Georges Vajda
Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue.

Moshé Idel
L'Expérience mystique d'Abraham Aboulafia.

Charles Touati
Prophètes, talmudistes, philosophes.

Mireille Hadas-Lebel
Jérusalem contre Rome.

Moshé Idel
Maïmonide et la mystique juive.

Jean-Christophe Attias
Le Commentaire biblique.

André Neher
Le Puits de l'exil.
La pensée religieuse du Maharal de Prague.

Jacob Emden
Mémoires (Megillat Sefer)
Traduit par Maurice-Ruben Hayoun.

Martin Buber
Deux types de foi : foi juive et foi chrétienne.
Introduction et traduction par Bertrand Delattre.
Présentation par R. J. Tsvi Werblowsky.

Jean de Menasce
Quand Israël aime Dieu.

Yechayahou Leibovitz
La Foi de Maïmonide.
Introduction, traduction de l'hébreu et annotation par David Banon.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE347 (P01 ,NOIR)

Iosef ben Chlomo
Introduction à la pensée du Rav Kook.
Traduit de l'hébreu par Catherine Chalier.

Moshé Idel
Le Golem.
Traduction par Cyrille Aslanoff. Préface par Henri Atlan.

Peter Schäfer
Le Dieu caché et révélé.
Traduit de l'allemand par Cyrille Aslanoff.

Rashi, 1040-1990
Hommage à Ephraïm E. Urbach. Congrès européen des études juives.
Textes édités par Gabrielle Sed-Rajna.

Jean Baumgarten
Introduction à la littérature Yiddish ancienne.

Moshé Idel
Messianisme et mystique.
Traduit de l'hébreu par Catherine Chalier.

Simon Doubnov
Histoire moderne du peuple juif.
Préface par Pierre Vidal-Naquet.

Jonah Fraenkel
Le Monde spirituel des contes aggadiques.
Traduction par Cécile Le Pair.
Préface par le grand rabbin René-Samuel Sirat.

E. E. Urbach
Les Sages d'Israël.
Traduit de l'hébreu par Marie-José Jolivet.

Louis Ginzberg
Les Légendes des Juifs, t. I.
Traduction de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna.

Moshé Idel
La Cabale. Nouvelles perspectives.
Traduit de l'anglais par Charles Mopsik.

Louis Ginzberg
Les Légendes des Juifs, t. II.
Traduction de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna.

Gershom Scholem
La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes et biographies.

Edward K. Kaplan
La Sainteté en paroles. Abraham Heschel, Piété, Poétique, Action.
Traduit de l'anglais par Paul Kessler.

Jean Baumgarten
Récits hagiographiques juifs.

Louis Ginzberg
Les Légendes des Juifs, t. III.
Traduction de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna.

Louis Ginzberg
Les Légendes des Juifs, t. IV.
Traduction de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE348 (P01 ,NOIR)

Peter Schäfer
Judéophobie. Attitudes à l'égard des Juifs dans le monde antique.
Traduit par le rabbin Édouard Gourévitch.

Joëlle Hansel
Moïse Hayyim Luzzatto (1707-1746). Kabbale et philosophie.

Louis Ginzberg
Les Légendes des Juifs, t. V.
Traduction de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna.

Dan Jaffé
Le Judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique, I^er^-II^e^ siècle.

Hélène Nutkowicz
L'Homme face à la mort au royaume de Juda. Rites, pratiques et représentations.

Louis Ginzberg
Les Légendes des Juifs, t. VI.
Traduction de l'anglais par Gabrielle Sed-Rajna.

Yeshayahou Leibowitz
Les Fondements du judaïsme. Causeries sur les *Pirqé Avot* (Aphorismes des Pères) et sur Maïmonide.

Géraldine Roux
Du prophète au savant. L'horizon du savoir chez Maïmonide.
Publié avec le concours de l'Université de Strasbourg.

orthodoxie

Michel Evdokimov
Pèlerins russes et vagabonds mystiques.

Vladimir Soloviev
Leçons sur la divino-humanité.
Traduction par Bernard Marchadier.

Jacques Lison
L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas.
Préface par Jean-Marie-Roger Tillard.

Léonide Ouspensky
La Théologie de l'icône.
Préface par Jean-René Bouchet, o.p.

Nicolas Lossky
Essai sur une théologie de la musique liturgique.
Perspective orthodoxe.

Vladimir Lossky
Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient.

Paul Evdokimov
Une vision orthodoxe de la théologie morale.
Préface par Michel Evdokimov.

Job Getcha
La réforme liturgique du métropolite Cyprien de Kiev. L'intoduction du typikon sabaïte dans l'office divin.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE349 (P01 ,NOIR)

Liminaire du Patriarche œcuménique Bartholomée.
Préface de R. Taft, s.j.

Archevêque Basile Krivochéine
Dieu, l'homme, l'Église. Lecture des Pères.
Préface du Métropolite Hilarion (Alfeyev) de Volokolamsk.
Traduction du russe de Nikita Krivochéine, Paula et Jacques Minet, Serge Model, Lydia Obolensky.
Présentation, révision et notes de Serge Model.

religions du Livre

Centre d'études des religions du Livre
Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3, 14.
Éd. par Alain de Libera et Émile Zum Brunn.

Centre d'études des religions du Livre
Les Règles de l'interprétation.
Éd. par Michel Tardieu.

Centre d'études des religions du Livre
La Formation des canons scripturaires.
Éd. par Michel Tardieu.

Centre d'études des religions du Livre
La Controverse religieuse et ses formes.
*Éd. par Alain Le Boulluec.***Centre d'études des religions du Livre**
De la conversion.
Éd. par Jean-Christophe Attias.

Centre d'études des religions du Livre
Entrer en matière.
Éd. par Jean-Daniel Dubois et Bernard Roussel.

Institut d'études islamo-chrétiennes
Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la tradition musulmane.
Éd. par Roland Meynet, Louis Pouzet, Nayla Farouki, Akyaf Sinno.

Scandinavie

Régis Boyer
La Saga de Sigurdr.

taoïsme

Lao-tseu
Tao-tö king. La tradition du Tao et de sa sagesse.
Traduit par Bernard Botturi.

Zhuangzi (Tchouang-Tseu)
Les Chapitres intérieurs.
Traduit du chinois par Jean-Claude Pastor.

Isabelle Robinet
Histoire du taoïsme des origines au XIV^e^ siècle.

Isabelle Robinet
Introduction à l'alchimie intérieure taoïste. De l'unité à la multiplicité.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE350 (P01 ,NOIR)

histoire des religions

Ernest Renan
Histoire de l'étude de la langue grecque dans l'Occident de l'Europe depuis la fin du Ve siècle jusqu'à celle du XIVe.

Alexandrina
Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie.
Mélanges offerts au père Claude Mondésert.

Avital Wohlman
Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire.
Préface par Isaïe Leibowitz.

Collectif sous la direction de M. Meslin
Maître et disciples dans les traditions religieuses.

Gilbert Dahan
Les Intellectuels chrétiens et juifs au Moyen Âge.

Gedaliahu Guy Stroumsa
Savoir et salut. Traditions juives et tentations dualistes dans le christianisme ancien.

Olivier Abel et Françoise Smyth
Le Livre de traverse.
Préface par Marcel Détienne.

Mircea Eliade et Raffaele Pettazzoni
L'Histoire des religions a-t-elle un sens ?
Texte présenté, établi et annoté par Natale Spineto.
Préface par Michel Meslin.

Jean Lambert
Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes.

Centre de recherches d'histoire des religions
Le Comparatisme en histoire des religions. Actes du colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996).
Éd. par François Bœspflug et Françoise Dunand.

Simon Claude Mimouni
Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques.

Collectif
En hommage au Père Jacques Jomier, o.p.
Études réunies et coordonnées par Marie-Thérèse Urvoy.

Catherine Chalier et Marc Faessler
Judaïsme et christianisme : l'écoute en partage.

Catherine Pinguet
La Folle Sagesse.

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE351 (P01 ,NOIR)

Composition et mise en pages : FACOMPO, LISIEUX

N° d'édition : 15068
N° d'impression : •••••
Achevé d'imprimer : octobre 2010
Dépôt légal : octobre 2010

PSW32-INSERT GRAPHIQUES-C5.04.03-P5.04.00-5/10/2010 15H9--L:/TRAVAUX2/CERF/MYST-VAG/AAGROUP.254-PAGE352 (P01 ,NOIR)